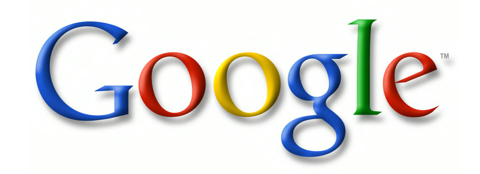
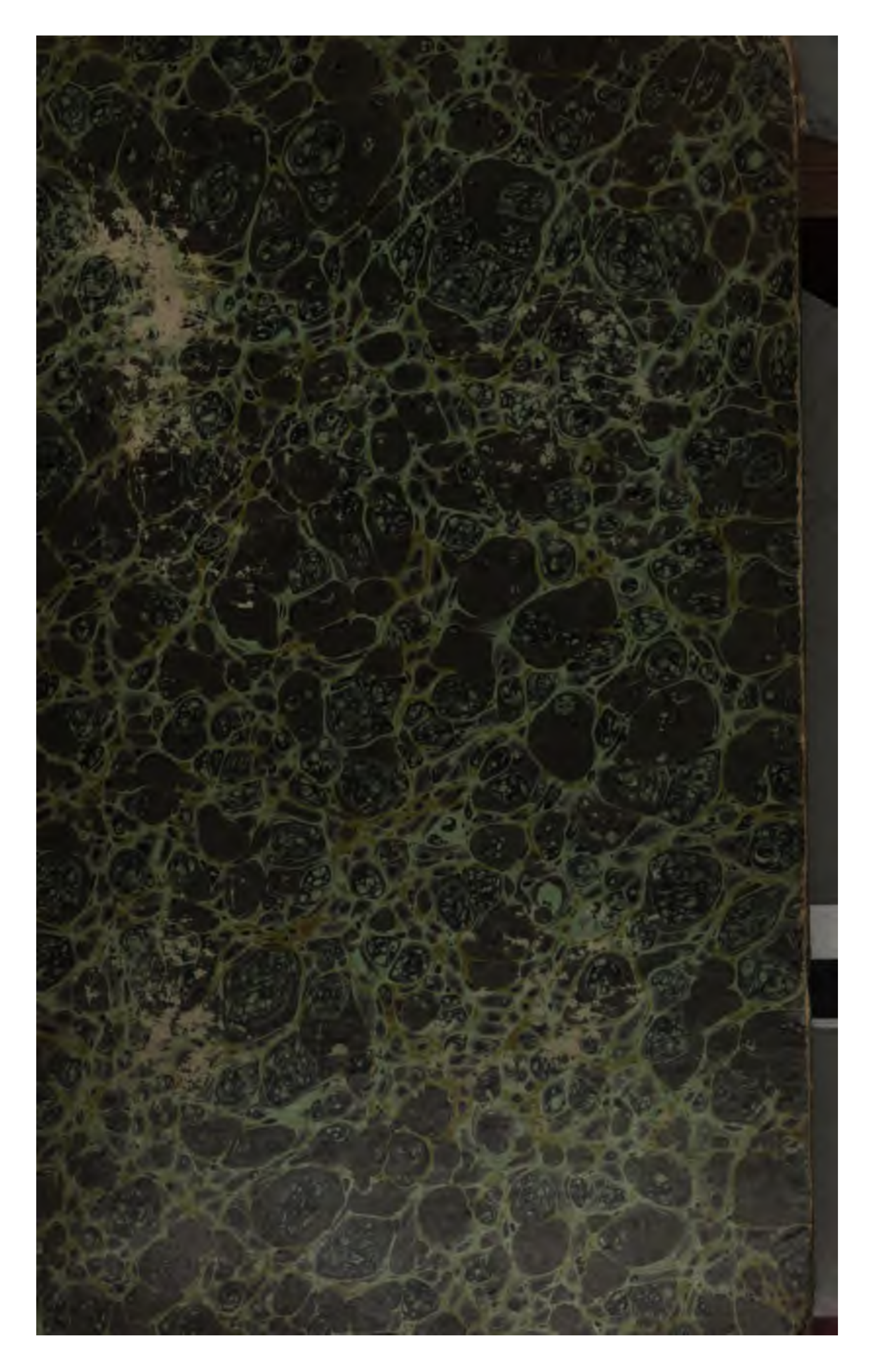





600068372W



# DICTIONNAIRE

DES

# SCIENCES PHILOSOPHIQUES

III

Les noms des Rédacteurs seront publiés dans la dernière livraison du *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, avec l'indication de leur signature.

Paris. — Imprimerie Panckoucke, rue des Poitevins, 14.



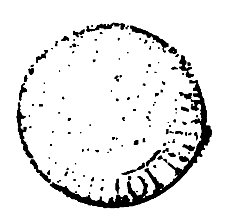
# DICTIONNAIRE

DES

# SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME TROISIÈME



PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET C[ie]
LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE
Rue Pierre-Sarrazin, 12

1847

# DICTIONNAIRE

DES

# SCIENCES PHILOSOPHIQUES

## H

**HABITUDE.** Une manière d'être qui n'a été d'abord qu'un accident dans notre existence vient-elle à se prolonger ou à se répéter souvent, nous sentons alors se développer en nous une disposition particulière, c'est-à-dire tout à la fois un penchant et une aptitude à la produire ou à la supporter, selon qu'elle est active ou passive. Ce penchant, quand on ne cherche pas à le combattre, peut devenir, avec le temps, aussi irrésistible et aussi impérieux que les besoins primitifs de notre nature, et l'aptitude qui s'y lie, s'accroissant dans la même proportion, finit par substituer la rapidité et la sûreté de l'instinct aux plus pénibles efforts de la volonté ou de la réflexion. Le principe général, ou plutôt la force qui amène dans notre constitution ce double résultat, se nomme l'habitude. Les *habitudes* sont les effets déterminés qu'elle produit en nous, ou les modifications diverses qu'elle fait subir à chacune de nos facultés.

Rien de plus obscur et de plus mystérieux que cette force, précisément parce qu'elle tend à supprimer la réflexion pour se mettre à sa place ; parce qu'elle s'empare de nous souvent avant que la réflexion ait eu le temps de naître, et réussit, sinon à détruire, du moins à affaiblir singulièrement la conscience elle-même. Mais en même temps rien de plus intéressant à observer. Elle est le principal ressort de la puissance que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos semblables, et sur une grande partie de la nature. Quoiqu'elle diminue l'empire de la liberté, elle ne peut rien cependant qu'avec son concours, et chacun de ses résultats peut être regardé, à bon droit, comme notre œuvre. Elle modifie profondément les dispositions et les facultés que nous apportons en naissant. Elle est l'auxiliaire le plus puissant et de l'industrie, et des arts, et de la parole, et de la tradition, et de l'éducation, et même de la moralité humaine : car aucune vertu ne résisterait, s'il fallait recommencer chaque jour les mêmes sacrifices et les mêmes luttes, sans se trouver le lendemain plus fort que la veille. Enfin, mise en action par

notre volonté, son empire s'étend aussi sur les animaux, dont elle fait nos esclaves, sur la nature vivante en général, et sur les principes mêmes, ou du moins sur les organes de la vie. Qui n'a observé la différence qui existe entre deux animaux de même espèce, dont l'un vit à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'état de nature, et l'autre à l'état de domesticité? Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les mœurs et la constitution qui ont été contractées dans cette dernière condition se transmettent d'une génération à une autre, sans que la main de l'homme ait besoin d'intervenir une seconde fois. C'est un fait non moins connu qu'un désordre survenu dans les fonctions de la vie, lorsqu'il se prolonge suffisamment et se renferme dans une certaine mesure, tend, pour ainsi dire, à se perpétuer, résiste à tous les assauts de l'art, et suit un cours non moins régulier que les phénomènes ordinaires de l'organisme. Notre sang se précipite et vient s'accumuler périodiquement vers le point où, à plusieurs reprises, et à des intervalles égaux, nous lui avons livré passage. Notre corps se familiarise peu à peu avec les poisons, avec les remèdes les plus énergiques, et finit par devenir tout à fait insensible à leur action. On n'observe rien de pareil dans la matière inorganique. On aura beau, comme le remarque Aristote (*Ethic. Eud.*, lib. II, c. 2), lancer une pierre dans l'espace, on ne lui donnera pas le moindre penchant à se mouvoir d'elle-même. Nous ajouterons que la constitution des animaux serait tout aussi invariable si l'homme n'intervenait pas, soit directement, soit indirectement, pour la modifier selon ses besoins, et la plier à son usage. Mais nous ne voulons pas empiéter sur le domaine du naturaliste en montrant quelle peut être l'action de l'habitude sur les fonctions de l'organisme et les lois de la nature animale : nous nous contenterons d'observer les effets qu'elle produit chez l'homme; car c'est là qu'est le centre et le siége de sa puissance; et par ces effets, c'est-à-dire par l'influence qu'elle exerce sur chacune de nos facultés, nous essayerons de nous faire une idée de son principe, ou de découvrir au moins le but et la condition générale de son existence.

Un des premiers effets de l'habitude, et des plus universellement reconnus, c'est de diminuer la sensibilité physique. La sensation la plus forte, si elle se prolonge au delà d'un certain terme, ou se reproduit à des intervalles trop rapprochés, s'affaiblit graduellement, et finit même par disparaître. Un foule d'impressions dont nous n'avons plus conscience ont commencé par être pour nous une source de plaisir ou de douleur. L'air, la lumière, les mêmes degrés de chaleur et de froid auxquels nous sommes insensibles aujourd'hui, nous ont affectés très-vivement pendant les premiers jours qui ont suivi notre naissance. Les climats les plus rudes, les privations les plus dures s'adoucissent avec le temps, et les jouissances trop répétées s'évanouissent peu à peu, emportant avec elles la faculté même de les sentir. Mais toutes nos sensations ne subissent pas la même loi. Les unes, purement passives, comme celles de l'odorat et du goût, ou du chaud et du froid, n'apportent aucune jouissance à l'âme ni aucune lumière à l'esprit, et ne s'associent en aucune manière à l'action de la pensée : ce sont celles-là qui s'afflaiblissent et se dégradent par l'habitude. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais, après que je m'en suis

servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Les autres demandent le concours de la volonté et de l'intelligence, sont les agents de la perception, et servent en quelque sorte de véhicule à nos sentiments ou à nos idées. Telles sont les sensations de l'ouïe, de la vue et du tact proprement dit, c'est-à-dire du toucher actif. Celles-ci, au contraire, l'habitude les rend plus vives, plus délicates et plus distinctes. Par l'exercice et l'éducation l'œil devient plus clairvoyant, l'oreille plus juste et plus sensible. Des nuances, des accords, des contrastes qui échappent à la foule ou qui la laissent indifférente, émeuvent profondément le peintre et le musicien. On sait à quel degré de finesse et, qu'on nous permette cette expression, de perspicacité, arrive chez les aveugles le sens du toucher. C'est que, pour suppléer à un organe aussi riche et aussi important que la vue, le tact devient plus actif, c'est-à-dire se rapproche davantage de l'âme, en appelant à son aide la volonté et l'intelligence. Le goût lui-même, quand il ne se borne pas à un rôle purement passif ou animal, mais qu'il s'applique à démêler et à juger les saveurs, qu'il accepte, par conséquent, le concours de la volonté et de l'attention; le goût, disons-nous, est susceptible d'acquérir par l'habitude une rare délicatesse. C'est ainsi qu'il a donné son nom à la faculté par laquelle nous discernons le beau du laid. C'est pour la même raison qu'un spirituel écrivain a pu dire : « L'animal se repaît, l'homme mange, l'homme d'esprit seul sait manger. »

En même temps qu'elle nous enlève à l'action du monde extérieur par l'affaiblissement graduel de nos impressions ou de la sensibilité physique, l'habitude nous pousse au développement de notre propre activité; de celle qui reste enfermée dans la conscience, comme de celle qui se manifeste au dehors par le mouvement. Elle nous y porte d'abord par le désir, véritable intermédiaire entre l'action qui vient de nous et l'impression qui vient du dehors : car dans la même proportion où la sensation diminue, le désir augmente, devient plus constant et plus énergique, jusqu'à ce qu'il se transforme en un besoin impérieux et insatiable. C'est en vertu de la même loi que les privations, la fatigue et souvent la douleur, non-seulement s'adoucissent par la patience, mais finissent par nous offrir un certain attrait. Ainsi ce calme parfait, cette liberté de l'âme que quelques philosophes nous promettent au sein de la volupté, et qu'ils nous engagent à poursuivre comme le but de l'existence, est une vaine chimère. Si nous n'employons pas nos forces à dompter nos sens, il faut que nous les consacrions à les servir, ou plutôt à les irriter par des désirs impuissants, dont l'objet ne cesse de reculer devant nous.

Le pouvoir de l'habitude ne se fait pas moins sentir dans l'action elle-même, et surtout dans le mouvement dont elle est suivie, que dans le désir qui la précède et la sollicite. On sait que plus un mouvement se répète ou se prolonge, plus il acquiert de promptitude, de facilité et de précision; par conséquent, moins nous sentons l'effort ou l'impulsion intérieure qui le produit, moins nous apprécions le motif et les combinaisons qui le dirigent. C'est ainsi que les doigts du musicien, qui volent sur le clavier, que les articulations de la main suivant presque la rapidité de la pensée, nous semblent obéir à un pur mécanisme. Cependant, en admettant même la supposition, très-erronée

selon nous, que la volonté ne conserve pas l'empire des mouvements de cette espèce, n'en demeure-t-elle pas toujours le véritable principe; n'est-ce pas elle qui leur a donné la première impulsion; et le changement qu'on remarque dans les effets n'a-t-il pas dû exister d'abord dans la cause? L'influence de l'habitude sur la volonté peut d'ailleurs être observée directement par la conscience, et n'est pas moins réelle en l'absence de tout effet extérieur. On s'accoutume à vouloir, à se commander et à commander aux autres, à vouloir le bien ou à vouloir le mal. La réflexion, la méditation, les effets les plus cachés de l'âme, les vertus qui nous ont coûté les plus durs sacrifices deviennent des habitudes; et même ce n'est qu'à ce titre qu'on les appelle des vertus : car des actes isolés, qui n'émanent pas d'une disposition constante et, pour ainsi dire, inaliénable, ne constituent pas l'homme de bien. Le résultat de l'habitude, par rapport à la volonté, c'est de combler en quelque sorte la distance qui sépare la faculté de l'action, c'est de supprimer l'effort, le doute, le combat, et de substituer, au motif que nous avons choisi d'abord en hésitant, un penchant fixe, affranchi de tout contrôle, mais qui ne peut jamais se confondre avec la volonté elle-même. C'est ainsi que l'habitude mérite son nom; qu'elle est véritablement la possession, le triomphe (*habitudo* de *habere,* posséder; en grec ἕξις de ἔχειν qui a le même sens), tandis que la dénomination première suppose encore la lutte et le travail.

Avec la volonté, où, comme nous pouvons le voir dès à présent, elle a son principal siége, l'habitude descend aussi dans l'intelligence et dans chacune des facultés dont elle se compose ou des opérations qui en résultent. Ainsi nous avons déjà remarqué quel est le pouvoir de l'exercice, c'est-à-dire de l'habitude, sur nos sens, considérés comme instruments de perception, particulièrement ceux qui ont le plus d'affinité avec les autres facultés de l'intelligence. Nous ajouterons à ce fait une observation très-judicieuse de Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* c. 2) : c'est que la faculté perceptive augmente chez l'homme en raison de l'affaiblissement de la sensation produite par l'habitude; c'est que les enfants ne commencent à avoir des perceptions distinctes que quand ils se sont aguerris contre les impressions du dehors. En effet, quand notre œil est frappé de couleurs trop vives, il ne distingue pas la forme des corps, et il ne les distinguerait jamais si toutes les couleurs, sans exception, l'affectaient de la même manière. Le tact serait également un sens très-imparfait si la peau conservait toujours le même degré de sensibilité qu'elle a chez les nouveau-nés. Mais cette condition négative, c'est-à-dire l'affaiblissement de la sensibilité, ne suffit pas au développement de la perception; il faut encore le concours et l'exercice prolongé de la volonté. C'est elle qui donne à notre œil et à notre main cette facilité, cette précision de mouvements d'où dépend en grande partie la perfection de ces deux organes. Au moyen de l'attention changée en habitude, elle nous apprend à discerner, dans une masse confuse de sons ou de couleurs, les nuances les plus fugitives et les plus délicates. Enfin, réunissant dans un seul acte de l'esprit, qu'on appelle l'association des idées, les perceptions les plus diverses et les résultats les plus compliqués de l'expérience, elle nous met en état de juger, par l'ouïe et par

la vue, des qualités qui ne s'adressent qu'au toucher, ou ne peuvent être appréciées que par le mouvement, de la grandeur, de la forme, de la distance des objets, et par une seule partie ou une seule qualité d'un corps, nous donne la faculté de découvrir toutes les autres.

La même observation s'applique à la mémoire et à l'imagination, où l'association des idées joue un si grand rôle. Les événements que nous ne connaissons que par le récit d'autrui, les paroles que nous avons seulement entendues, même à plusieurs reprises, nous laissent un souvenir moins durable et moins exact que les événements auxquels nous avons pris part, que les paroles que nous avons répétées nous-mêmes, soit avec la voix, soit avec la plume. De là vient que pour retenir de mémoire un discours ou un morceau de poésie, il ne suffit pas de le lire des yeux, quoiqu'il y ait déjà plus d'activité dans la vue que dans l'ouïe; mais il faut le réciter jusqu'à ce qu'une nouvelle habitude ait pris possession de notre volonté et de nos mouvements. Il ne faut donc pas s'étonner que la mémoire, surtout celle des mots, ressemble tant à un mécanisme, qu'elle s'affaiblisse par le repos, se fortifie par l'exercice, et soit souvent d'autant plus développée que la réflexion et le jugement le sont moins. Quant à l'imagination, il semble d'abord que l'habitude lui soit funeste, et qu'elle vive surtout par la nouveauté, par la surprise ou l'attrait de l'inconnu. Mais il faut distinguer l'intérêt qui s'attache aux œuvres d'imagination et le sentiment qui les provoque, de l'imagination elle-même. Soit qu'elle se borne simplement à rappeler les images des choses absentes, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, à peindre dans notre esprit sous leurs traits et leurs couleurs les plus vraies les mêmes objets dont la mémoire ne nous offre que les noms; soit qu'elle tire de son propre fonds des êtres tout nouveaux qui n'ont pas encore existé dans la nature, l'imagination emprunte à l'habitude la plus grande partie de sa puissance. Voyez cette mère, cette amante qui pleure ce qu'elle avait de plus cher : en vain les traits qu'elle trouvait tant de charme à contempler sont-ils depuis longtemps effacés par la mort, elle les conserve tout vivants dans son âme; elle ne les a jamais vus plus distinctement avec ses yeux qu'elle ne les voit maintenant avec son esprit. Cette image adorée est comme le pôle vers lequel tournent toutes ses facultés et toute son existence; plus elle s'y attache, plus elle lui donne de pouvoir sur elle et de ressemblance avec la réalité. A la douleur substituez une autre passion, et vous observerez les mêmes résultats. La passion suppose la persistance, c'est-à-dire l'habitude, non-seulement dans le désir, mais dans l'image des jouissances qui l'excitent ou des biens qui sont la source de ces jouissances. Généralement, c'est l'image qui précède le désir, qui le provoque, qui lui donne de l'énergie et de la durée par sa propre persistance, et le change enfin en passion. C'est ainsi qu'on peut dire, en retournant la fameuse maxime de La Rochefoucauld, que le cœur et même les sens sont la dupe de l'esprit. Le poëte et l'artiste ne vivent-ils pas aussi avec les créations de leur génie ? Ne faut-il pas qu'ils aient entretenu avec elles une longue familiarité, qu'ils les aient fait entrer en partage de leurs passions, de leurs sentiments, de toute leur âme, avant de les laisser échapper de leur plume, de leur palette ou de leur ciseau, assez fortes pour vivre dans la mémoire des autres ? L'imagination, d'ailleurs,

quand elle se montre sous cette dernière forme, est susceptible d'éducation, et peut contracter de bonnes ou de mauvaises habitudes. Abandonnée à elle-même, elle sera capricieuse, inégale. Pliée de bonne heure au joug de la règle, elle saura se gouverner, se contenir et diriger ses forces vers un but marqué d'avance. L'autre espèce d'imagination, celle qui, au lieu de créer, se borne à conserver ; celle qui est au service de la passion ou de la douleur, est certainement plus rebelle à la direction de la volonté ; mais il ne faut pas croire que la volonté, que l'activité de la pensée n'y tiennent aucune place. « C'est peut-être, dit Maine de Biran (*Influence de l'habitude, etc.*, c. 4), c'est peut-être toujours la même image qui poursuit le jeune homme amoureux ; mais de combien d'accessoires variables son imagination mobile se plaît à la nuancer ! L'ambitieux contemple dans un poste élevé, le conquérant voit dans la gloire, l'avare dans son or, la représentation d'une multitude de biens, d'avantages, de jouissances, qui se diversifient à l'infini : car le monde imaginaire est sans bornes.... Ainsi, enchaînée d'un côté par l'habitude, libre de l'autre dans ses excursions, l'imagination trouve dans ses mobiles appropriés tout ce qui peut flatter à la fois deux penchants généraux, dont le contraste fait harmonie dans le monde moral : l'un, principe de mouvement, qui donne à l'être actif le besoin perpétuel de changer ; l'autre, force d'inertie, qui retient l'être faible et borné dans le cercle étroit de nos habitudes. » Lorsque, à force d'exercer notre activité dans ce monde idéal, nous sommes arrivés, comme dans certains mouvements du corps, à ne plus la sentir, c'est-à-dire à ne plus apercevoir en elle aucun effort, alors l'image se change en vision, et le sentiment qui l'accompagne, les idées qui se groupent autour d'elle deviennent une inspiration surnaturelle, une révélation. Voilà pourquoi, chez un peuple ardent et primitif, peu exercé à réfléchir sur ses impressions intérieures et préoccupé d'une seule idée, celle d'un Dieu tout-puissant et jaloux, dont l'homme n'est qu'un humble instrument, l'imagination, la poésie se traduira tout entière en hymnes, en oracles, en visions.

Est-il besoin de démontrer l'influence de l'habitude sur le jugement et sur le raisonnement ? Nous avons déjà remarqué que le jugement souffre ordinairement d'un grand développement de la mémoire. Pourquoi cela, sinon que l'activité excessive de la première de ces deux facultés a tenu la seconde dans une sorte d'inertie et de repos ? Elles sont donc l'une et l'autre susceptibles de se modifier par l'exercice et par la culture. En effet, il y a des jugements faux qu'on parvient à redresser, des jugements malades qu'on réussit à guérir, et d'autres, naturellement sains et forts, qu'on peut obscurcir par le préjugé ou étouffer par la servitude. Le jugement, dans son acception la plus générale et la plus vulgaire, c'est la faculté de voir tels qu'ils sont, dans leurs véritables rapports, avec leurs qualités réelles, les hommes et les choses placés à la portée de notre observation. Or, de même que la vue du corps, cette vue de l'esprit s'affaiblit dans l'inaction, et acquiert, au contraire, de la pénétration et de la force par une éducation bien dirigée. Il y a aussi tel ou tel acte de cette faculté naturelle, tel ou tel jugement déterminé qui s'identifie avec nous par la puissance de l'habitude, et qui résiste même à l'évidence, ou nous domine encore à notre insu quand nous

croyons depuis longtemps en avoir purgé notre esprit. Tel est le caractère de tous les préjugés. On les détruit en théorie ; mais on les conserve dans la pratique. Ne nous plaignons pas trop cependant de cette persistance que l'habitude donne à nos opinions. Si elle consacre bien des erreurs, elle contribue aussi à l'empire de la vérité, et laisse à notre esprit la liberté nécessaire pour agrandir sans cesse le domaine de ses connaissances. Car, que deviendrions-nous si, à chaque instant, dans l'ordre moral comme dans l'ordre scientifique, tout ce que nous avons besoin de croire devait être remis en question, et si les convictions les plus nécessaires à un peuple en particulier, à l'humanité en général, ne pouvaient pas se transmettre comme la vie d'une génération à une autre ? Quant au raisonnement, l'action de l'habitude y est plus sensible encore. On sait combien cette opération est lente et difficile chez ceux qui ne la pratiquent pas souvent, ou qui se laissent dominer par leur sensibilité et leur imagination. Ceux, au contraire, qui en font un exercice fréquent et prolongé, en ont à peine la conscience, tant elle leur est facile et familière. C'est ainsi qu'une longue suite de déductions, à cause de la rapidité avec laquelle elle se produit dans un esprit exercé et bien constitué, ne laisse souvent aucun souvenir, et la conséquence qu'elle amène selon toutes les lois de la logique paraît être une inspiration extraordinaire, une intuition du génie. Aussi, s'il ne fallait pas s'assurer des principes avant d'en tirer les conséquences ; si toute vérité pouvait se démontrer par le raisonnement, il n'y aurait plus de difficultés ni d'incertitude pour l'esprit humain : toute science ressemblerait au calcul, qui peut devenir par l'habitude une sorte de mécanisme intellectuel.

Nous n'avons pas à nous occuper de la raison qui, dans le sens le plus élevé du mot, n'est pas une faculté personnelle ou isolée, capable de ralentir ou d'accélérer ses opérations ; elle est le fond immobile et invariable, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. Nous verrons tout à l'heure ce que devient la conscience sous l'influence de la force que nous cherchons à définir. Mais, comme la conscience accompagne indistinctement l'exercice de toutes nos facultés, il est bon que nous connaissions d'abord les effets de l'habitude sur le sentiment.

Le sentiment n'est ni purement passif comme la sensation, ou l'impression que nous recevons du monde physique, ni purement actif comme la volonté. Ce sont des causes indépendantes et distinctes de nous qui le font naître, qui nous éveillent de la torpeur des sens à une vie plus harmonieuse et plus élevée ; mais il ne peut se développer que si notre âme consent à l'accueillir et s'y associe librement. Ainsi, pour que la sympathie se change en amitié, l'inclination en amour, la compassion en charité, les émotions excitées en nous par la grandeur et la beauté de la nature en une piété durable, il faut, pour ainsi dire, que notre âme se place au devant de ces douces influences, afin d'en être pénétrée ; ou bien elle ira plus loin encore, elle se donnera résolument et tout entière ; elle se dévouera à ce qu'elle aura jugé plus grand, plus beau ou meilleur qu'elle-même. Si nos sentiments dépendent en grande partie de notre volonté, on conçoit qu'ils aient sur nous d'autant plus d'empire que notre âme s'y est livrée plus souvent ou plus

longtemps, et, par conséquent, qu'ils subissent comme nos autres facultés l'action de l'habitude. En effet, nous voyons que le sentiment moral finit par s'éteindre chez ceux qui vivent au milieu du vice et du crime. Quelle force n'a-t-il pas, au contraire, dans une âme où il s'associe à tous les actes de la volonté et à tous les jugements de l'intelligence? Pour être ému par les chefs-d'œuvre de l'art ou les beautés de la nature, il ne suffit pas de les voir, il faut être encore exercé à les sentir; et plus les jouissances de cet ordre ont été fréquentes, plus il est difficile de s'en passer. D'où vient cette force qui nous attache, même en l'absence de toute beauté naturelle et de tout lien d'intérêt ou de cœur, aux lieux où nous avons passé une grande partie de notre existence? C'est que, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous y avons encadré nos pensées, nos actions, nos désirs, aussi bien que nos mouvements et nos occupations les plus vulgaires. Ils forment le lit que s'est tracée l'activité de nos facultés et où notre vie tout entière est accoutumée à suivre son cours. Les oisifs, les esprits et les cœurs vides ne peuvent demeurer nulle part. On connaît aussi le pouvoir de l'habitude sur les affections tendres; et l'habitude elle-même, ici, s'explique par l'activité. Plus on donne, plus on apporte d'abnégation et de dévouement dans ce divin commerce des âmes qu'on appelle la charité, l'amitié, l'amour, plus il est difficile de s'en détacher, et plus nous souffrons quand il vient à se rompre de lui-même. Ainsi, les parents sont plus malheureux de la mort des enfants que les enfants de celle de leurs parents, parce que tous les sacrifices sont du côté de ces derniers. De plusieurs enfants également dignes de son affection, c'est celui qui lui a donné toujours et lui donne encore les plus cruels soucis qu'une mère aimera avec le plus de tendresse. L'habitude est cependant regardée comme fatale à l'amour proprement dit. C'est qu'on ne remarque pas qu'il y a des éléments très-divers dans ce sentiment, ou plutôt que, sous le nom qui lui est consacré, on confond plusieurs affections d'une nature différente. Il y a un amour qui n'est qu'une fièvre des sens, un autre qui vient de l'imagination, et un troisième dont la source est dans les profondeurs de l'âme, qui repose sur le plus absolu dévouement. L'amour des sens subit la même loi que les autres affections de cet ordre; la possession le fait mourir. Celui dont l'imagination a fait tous les frais et qui ne s'adresse qu'à une idole parée de nos mains, s'évanouit devant la réalité. Celui qui a pour base, au contraire, un échange actif d'idées, de sentiments, de sacrifices, au sein d'une destinée commune et avec des devoirs communs à remplir, celui-là ne fait que grandir et se fortifier avec le temps.

Ainsi l'habitude n'est ni un principe purement mécanique, c'est-à-dire un principe de mouvements indépendants de notre volonté, comme l'ont supposé quelques philosophes, entre autres Hartley, Berkeley et le docteur Reid; ni un simple effet de l'association des idées, comme l'enseigne Dugald-Stewart et Hume. Comment ne serait-elle qu'un principe de mouvement, lorsqu'elle agit, non-seulement sur nos organes, mais sur notre esprit, et qu'elle atteint indistinctement toutes les facultés de notre esprit! Comment ne serait-elle qu'un effet de l'association des idées, quand son empire s'exerce à la fois et sur l'intelligence, et sur la sensation, sur le sentiment et sur la volonté? Aucune asso-

ciation d'idées ne peut expliquer, par exemple, l'affaiblissement de la sensibilité physique sous l'influence d'une excitation fréquente et prolongée, ou bien les modifications qu'on peut introduire par une action répétée dans les fonctions de l'organisme. D'ailleurs, au lieu de regarder l'association des idées comme la cause, il serait beaucoup plus juste de n'y voir qu'un résultat de l'habitude. Nos idées n'ont aucune existence ni aucune action distincte de celle de l'âme; il est impossible de leur attribuer une vertu, une force par laquelle elles s'attirent réciproquement et s'attachent les unes aux autres, comme l'aimant au fer; mais elles sont réunies par un effet de notre activité, auquel l'habitude donne de la durée et de la persistance. Il existe encore sur la question qui nous occupe en ce moment une troisième opinion plus hardie et plus ambitieuse, mais aussi peu fondée que les deux précédentes : c'est celle qui regarde l'âme humaine, notre *moi*, non comme un principe distinct ou tout au moins indestructible, mais comme un certain état, un certain degré d'expansion d'un principe infini et impersonnel, d'où nous sortons par l'épanouissement successif de nos facultés et où nous rentrons par le mouvement contraire, c'est-à-dire par le retour de notre être à l'unité, par la destruction de toutes les différences que nous y apercevons aujourd'hui. Toute notre existence est ainsi représentée par un cercle qui commence par le désir, bientôt transformé en volonté, en intelligence, et finit par l'habitude. Qu'est-ce, en effet, que l'habitude d'après l'idée que nous en donne ce système? Un état dans lequel la conscience et la liberté s'évanouissent de plus en plus, qui tend à nous ramener vers la spontanéité de la nature, où l'être et la pensée, l'action et le désir, la volonté et le mouvement se trouvent, non pas réunis, mais confondus. Il y a ici un principe métaphysique que nous négligerons entièrement, parce qu'il n'a qu'un rapport très-indirect avec le sujet de cet article, et offre par lui-même assez d'importance, nous voulons dire assez d'erreur et de danger, pour mériter d'être apprécié séparément. C'est celui qui fait naître la volonté, et, en général, toute activité volontaire d'une simple transformation du désir, en nous montrant dans le désir lui-même le premier germe de l'âme. Nous nous contenterons d'examiner s'il est vrai que l'habitude nous replonge dans les ténèbres et dans la servitude de l'instinct, de ce qu'on nomme l'état de nature.

Remarquons d'abord qu'on a singulièrement exagéré, même au point de vue du mouvement, la ressemblance qui peut exister entre l'instinct et l'habitude. Rien de plus faux que cette proposition de Reid : « L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. » Il y a des degrés dans l'habitude; elle a plus ou moins d'empire sur nous, selon qu'elle dure depuis plus ou moins longtemps. L'instinct n'admet point une semblable progression; il est dès le premier moment tout ce qu'il doit, tout ce qu'il peut être. On peut certainement résister à une habitude, si ancienne et si exigeante qu'on la suppose; et dès qu'on peut lui résister, on peut la perdre, puisqu'il suffit pour cela de prolonger la résistance. L'animal, qui n'a que ses instincts pour guide, ne résiste jamais; et l'homme même, en leur opposant toutes les forces de la volonté et de la raison, ne peut réussir à les étouffer en lui. Ainsi, les effets sur lesquels on a le plus insisté, les

effets même mécaniques de l'habitude sont toujours en notre pouvoir; ce qui a une fois appartenu à la liberté demeure sa propriété inaliénable. Il en faut dire autant de la conscience, puisqu'elle entre dans l'essence de la liberté. Partout où il y a un degré quelconque de liberté, on rencontre nécessairement la conscience. Mais trop souvent cette faculté est confondue avec la mémoire; et, parce qu'il y a des mouvements si faciles et si prompts qu'ils ne laissent aucun souvenir après eux, nous prétendons qu'ils se sont produits à notre insu. Si l'on songe à présent que l'habitude établit son empire, non-seulement dans les mouvements du corps, mais dans le désir, dans la perception, dans l'imagination, dans le sentiment, dans la réflexion elle-même, c'est-à-dire dans l'acte le plus personnel de notre esprit, celui où la liberté et la conscience se montrent à leur plus haut degré, on verra combien il est impossible de la regarder comme une sorte de retour à l'instinct, comme un mouvement rétrograde vers l'invariable et aveugle spontanéité de la nature. L'habitude est, au contraire, la condition de tout développement, de tout progrès chez les hommes. Elle les soustrait d'abord en grande partie à l'action fatale de la nature extérieure, endurcit leurs corps à la jouissance comme à la douleur, et par là même affranchit leur esprit, donne à leurs mouvements cette merveilleuse adresse qui se déploie dans l'industrie et dans les arts, augmente l'énergie de leur volonté, la durée et la force de leurs sentiments, la rapidité de toutes les fonctions de leur intelligence; et, leur assurant, en même temps qu'elle les pousse en avant, les résultats qu'ils ont déjà obtenus, les conquêtes qu'ils ont déjà faites du côté du vrai ou de celui du bien, elle ouvre devant eux une carrière de perfectionnements indéfinis. Ce n'est pas encore tout : les progrès d'une génération, elle les transporte, comme nous l'avons déjà remarqué, à la génération suivante; car elle est la base de toute éducation intellectuelle et morale. Elle donne de la durée et de la vie aux traditions d'une nation et à celles de l'humanité entière. Il est vrai qu'elle peut servir aussi à nous corrompre, à nous attacher au vice et à l'erreur; mais ce sont là les inconvénients mêmes de la liberté, dont l'habitude n'est que l'auxiliaire et l'instrument. En effet, nous ne cessons pas d'être libres parce que l'effort a disparu de nos mouvements, parce que notre volonté est plus résolue, notre pensée plus rapide et plus sûre; parce que, au lieu de leur obéir, nous avons, en quelque sorte, transformé dans notre être une partie des phénomènes et des lois de la nature : c'est par là, au contraire, que nous sommes plus près de la divine perfection. « Il n'y a que de mauvaises habitudes, a dit avec raison un illustre philosophe de l'Allemagne, qui fassent perdre à l'homme une partie de sa liberté; mais l'habitude du bien, de tout ce que la morale approuve, est la liberté même. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410.)

L'habitude répand un grand jour sur la simplicité de notre nature particulière et celle de l'essence absolue des choses. Elle nous montre comment le désir, la pensée et l'action, c'est-à-dire l'amour, l'intelligence et la force, sans que l'un de ces attributs puisse être regardé comme l'origine des deux autres, se confondent en un seul moment et en un seul principe. Or, ce qui est dans le principe ou dans la cause ne doit-il pas se manifester aussi sous une autre forme dans les effets,

c'est-à-dire dans la nature. Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve chez des êtres dépourvus de raison des désirs, des penchants irrésistibles, qui n'ont qu'à naître pour se traduire en action, et qui, se montrant d'accord avec les plans les mieux ordonnés, avec les lois les plus invariables de l'intelligence, peuvent être regardés comme des idées vivantes et sensibles. Tous ces caractères se réunissent dans l'instinct; et on peut les reconnaître jusque dans les forces de l'organisation et de la vie. Il est aussi impossible, quoiqu'on l'ait tenté bien des fois, surtout dans le dernier siècle, de résoudre l'instinct dans l'habitude, que l'habitude dans l'instinct : c'est la même cause, une cause supérieure à nous qui les produit l'une et l'autre. Mais l'instinct, invariable, dépourvu de conscience, est précisément le contraire de la liberté. Il la précède chez l'homme et semble, quand elle arrive, se retirer devant elle, comme devant un pouvoir supérieur. Il retient l'animal dans un cercle inflexible, l'empêchant également de se perfectionner et de se corrompre, en l'absence de toute intervention humaine. L'habitude, au contraire, vient à la suite de la liberté, s'introduit dans la liberté même, dont elle est, comme nous l'avons déjà dit, le plus puissant auxiliaire. Voilà pourquoi elle n'agit directement, et à proprement parler, que sur l'homme. L'instinct c'est la nature, ou, pour appeler les choses par leur nom, la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit, le conduisant seule à son développement et à sa fin. L'habitude c'est cette même force venant au secours de la liberté humaine, nous créant, pour ainsi dire, à notre propre image, nous récompensant par le bien, nous punissant par le mal que nous avons voulu, nous portant vers le but que nous lui avons indiqué. A ce titre elle n'est pas éloignée de l'idée que les théologiens, mais les théologiens les plus sensés, nous donnent de la grâce.

Peu d'auteurs ont traité de l'habitude d'une manière approfondie. Nous citerons parmi eux : Reid, *Essais sur les facultés actives*, essai III, c. 3, dans ses *Œuvres complètes*, traduction française, t. VI, p. 29. — Dugald-Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, t. I^er, c. 2. — Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§ 409 et 410. Ce ne sont que deux ou trois pages, mais très-originales et très-substantielles. On a publié aussi sur le même sujet quelques écrits spéciaux. Le plus remarquable de tous est celui de Maine de Biran, couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in-8°, Paris, an XI. — *De l'Habitude*, thèse soutenue devant la Faculté des lettres de Paris, par M. Félix Ravaisson, in-8°, Paris, 1838. — Article *Habitude*, par M. Virey, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*. Les écrits suivants sont aussi des thèses publiées par des médecins : Hahn, *de Consuetudine*, in-4°, Leyde, 1701. — Wetzel, *de Consuetudine circa rerum non naturalium usu*, in-4°, Bâle, 1730. — Rhelius, *de Morbis habitualibus*, in-4°, Halle, 1705. — Jung, *de Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus*, in-4°, ib., 1705. — Jungnickel, *de Consuetudine altera natura*, in-4°, Wittenberg, 1787.

**HAINE.** C'est le contraire de l'amour, ou le plus haut degré d'aversion que puisse exciter en nous une personne ou une chose. C'est un

sentiment susceptible, comme l'amour, de se changer en passion, et qui nous porte à désirer ou à provoquer nous-mêmes, soit le tourment, soit la ruine de l'objet qui l'inspire. Les choses qui sont capables de faire naître la haine n'appartiennent pas à l'ordre physique, mais à l'ordre moral. Ce qui n'affecte que nos sens ou notre imagination nous plaît ou nous déplaît, nous est agréable ou désagréable, excite à différents degrés nos désirs ou notre répugnance, mais n'est jamais un objet de haine ni d'amour. Nous haïssons le vice, le crime, la bassesse, l'orgueil, l'oppression, si toutefois notre âme et notre intelligence sont restées saines. Dans le cas contraire, quand le mal est devenu comme la condition de notre existence, nous prenons en haine tout ce que nous devrions aimer. C'est ainsi que le vaniteux, avide de louanges, hait la franchise; le tyran, la liberté; l'intempérant, ce qui met un frein à ses passions. Le plus souvent la haine s'attache aux personnes et à leurs qualités comme à leurs défauts, selon les dispositions morales, selon les intérêts ou les passions de celui qui l'éprouve. Elle n'est jamais plus terrible ni plus opiniâtre que lorsqu'elle prend sa source dans l'orgueil froissé; celle qui se couvre du masque de la religion et fait alliance avec le fanatisme n'a pas d'autre origine. Quant aux choses, rien de plus légitime que

> . . . . . . . . . . . Ces haines vigoureuses
> Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

Mais il n'est pas permis de haïr les personnes, même quand elles font le mal. Mettons-les dans l'impuissance de nuire; faisons-les rentrer en elles-mêmes par l'expiation, et instruisons les autres par leur exemple; mais qu'elles ne soient pas exclues de la pitié et de l'amour que mérite toute créature humaine.

**HALLUCINATION.** *Voyez* Folie.

**HAMANN** (Jean-Georges) était un de ces esprits que leur humeur et leur imagination rendent impropres à la vie active en même temps qu'aux grands travaux intellectuels; qui, en s'exagérant les exigences de la société, ne savent pas s'y faire une place digne de leurs talents, et qu'une fausse indépendance expose à tous les inconvénients de la vie solitaire. Né à Kœnigsberg en 1730, il étudia d'abord la théologie, qu'il quitta bientôt pour le droit, auquel il ne demeura pas plus fidèle. Après avoir essayé quelque temps du métier de précepteur, il se fit commis négociant. Envoyé à Londres par la maison à laquelle il s'était attaché, il se jeta tête baissée dans les plaisirs et les excès de tout genre. Tombé dans la plus grande détresse, la lecture de la Bible, jointe aux remords, le releva, et produisit en lui une entière régénération morale et religieuse (1758). Renonçant alors au commerce, il retourna dans la maison paternelle, et reprit ses études. De 1763 à 1782, il occupa, dans l'administration des douanes de sa ville natale, un très-modeste emploi, qui lui donnait à peine de quoi vivre avec sa nombreuse famille. Admis à la retraite, il se vit réduit à un état voisin de l'indigence, d'où le tira, en 1784, un noble jeune homme de Munster, M. François

Buchholz, grand admirateur de ses écrits. Ses derniers jours furent doux et honorés; il mourut en 1788.

La carrière littéraire de Hamann fut longtemps tout aussi obscure que sa vie. Quelques esprits d'élite seulement, Kant, Herder, Goëthe, Jean-Paul, Jacobi, l'apprécièrent, quelques-uns même au delà de sa valeur. Goëthe le comparaît, il y a cinquante ans, à Vico, longtemps méconnu comme lui. Herder, qui fut un des premiers à lui rendre justice, en parlant du petit écrit, publié par Hamann en 1762, sous le titre de *Croisades d'un philologue*, dit de lui : « Le philologue a beaucoup lu, et il a lu longuement et avec goût, *multa et multum ;* mais les parfums de la table éthérée des anciens, mêlés à des vapeurs gauloises et à des émanations de l'*humour* britannique, ont formé autour de lui un nuage qui l'enveloppe toujours, soit qu'il châtie comme Junon, lorsqu'elle épie son époux adultère, soit qu'il prophétise comme la Pythonisse, lorsque du haut du trépied elle révèle en gémissant les inspirations d'Apollon. » Herder, en jugeant ainsi Hamann, imite le style et la manière de celui-ci. Hamann est en général obscur et plein d'enthousiasme comme les prophètes. Goëthe (dans sa *Vie*, liv. III) compare les écrits de Hamann aux livres Sibyllins, que l'on ne consultait que quand on avait besoin d'oracles. « On ne peut les ouvrir, dit-il, sans y trouver chaque fois quelque chose de nouveau, parce que chaque page nous frappe diversement et nous intéresse de plusieurs manières. »

Hamann est un de ces esprits que l'on peut ignorer entièrement, sans rien perdre d'essentiel du mouvement philosophique et littéraire auquel ils se sont trouvés mêlés, mais qu'on ne saurait fréquenter et étudier sans en retirer un grand profit, et sans prendre un vif intérêt à leur commerce.

Ses écrits, très-nombreux (on les a recueillis en 8 vol. in-12; Berlin, chez Reimer, 1821 à 1843), sont de peu d'étendue, la plupart de véritables rapsodies dans le sens antique, feuilles volantes comme celles de la sibylle de Cumes; brochures d'occasion, pleines d'allusions aux choses et aux hommes du moment, et, à cause de cela, très-souvent obscures et indéchiffrables. Il avouait, sur la fin de sa vie, que beaucoup de passages de ses œuvres étaient, avec le temps, devenus inintelligibles pour lui-même. La plupart de ses écrits ont des titres singuliers, tels que *Mémoires de Socrate*, *les Nuées*, *Croisades du philologue*, *Essais à la mosaïque* (en français), *Apologie de la lettre H*, *Lettre perdue d'un sauvage du Nord*, *Essai d'une sibylle sur le mariage*, *Lettres hiérophantiques*, *Golgotha et Scheblimini*, etc. Ils se rapportent à presque toutes les grandes questions de littérature, de théologie, de philosophie, agitées à cette époque, et reproduisent fréquemment les mêmes idées sous d'autres formes. Ils sont pleins d'expressions originales, outrées, d'images singulières, tour à tour sublimes et grotesques, de tournures bizarres, quelquefois triviales et de mauvais goût. Son originalité, comme penseur, est plus dans la forme que dans le fond; son style est un mélange de celui de Rabelais, de celui de Swift et de la Bible. L'ironie et le sérieux se disputent constamment la place dans ses écrits, et la première l'emporte presque toujours. Jean-Paul compare le style de Hamann à un torrent qu'une tempête refoule vers sa source, et dit qu'il fut tout à la fois un enfant et un héros.

Hamann est plutôt un curieux sujet d'étude psychologique que d'histoire, et un phénomène littéraire plutôt qu'un philosophe remarquable. Comme penseur, le *Mage du Nord*, ainsi qu'il se plaisait à s'appeler lui-même, moitié par ironie et moitié sérieusement, faisait de l'opposition contre l'esprit de son siècle, comme Rousseau, contre la philosophie spéculative en général, comme Jacobi, et, vers la fin, contre la philosophie de Kant en particulier. Sa pensée philosophique est, pour l'essentiel, semblable à celle de Rousseau, de Herder, de Jacobi, avec la foi historique et une grande orthodoxie de plus. Vue de près, cependant, son orthodoxie était plus apparente que réelle : c'était une sorte de gnosticisme, d'interprétation allégorique, souvent très-arbitraire. Une foi littérale n'était à ses yeux, surtout dans les derniers temps de sa vie, qu'un honteux lamaïsme, comme il le disait en confidence à Jacobi (*Œuvres de Jacobi*, liv. III, p. 504), en se servant d'une expression de mépris qui *brave l'honnêteté*.

Tantôt il reconnaît toute le dignité de la raison et lui attribue une autorité souveraine, comme étant l'expression de la sagesse divine; tantôt, et plus ordinairement, la confondant avec la simple faculté de raisonner d'après l'expérience, il lui oppose la conscience, la foi, la révélation. « Il faut, dit-il quelque part, plus que de la physique pour interpréter la nature : la nature est un mot hébreu, composé seulement de consonnes auxquelles la raison doit ajouter les voyelles. » Ailleurs (*Œuvres*, t. VI, p. 16) il demande : « Qu'est-ce que la raison, avec sa prétendue certitude et son universalité? Qu'est-elle autre chose qu'un *être de raison*, une vaine idole, que la superstition de la déraison décore d'attributs divins? » Dans *les Nuées*, il dit : « La raison est sainte, juste et bonne; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance. »

Cette ignorance est celle de Socrate. Dans le petit écrit intitulé *Mémoires socratiques*, Hamann commente ainsi les paroles de ce philosophe, confessant son ignorance : « Les mots, dit-il, comme les chiffres, tiennent leur valeur de la place où ils se trouvent; et leur prix, comme celui des monnaies, varie selon les temps et les lieux. » Le mot de Socrate, « Je ne sais rien, » adressé à Criton, avait un tout autre sens que lorsqu'il s'adressait aux sophistes, qui prétendaient tout savoir, et qui étaient les savants de l'époque. « L'ignorance de Socrate, continue-t-il, était du *sentiment*. » Or, entre le sentiment et un théorème, il y a une plus grande différence qu'entre un animal plein de vie et un squelette. Cette ignorance, c'est de la foi. Notre propre existence, l'existence de toutes choses, est l'objet de la foi et non de la démonstration. Ce qu'on croit n'a nul besoin d'être démontré, et réciproquement, il y a telle proposition à laquelle on ne croit pas même après l'avoir prouvée. La foi n'étant pas le produit de la raison, n'a rien à craindre de ses attaques. On croit comme on voit, par cela seul qu'on croit. L'ignorance de Socrate était parfaitement calculée sur l'état de sa nation et de son temps; il voulait ramener ses concitoyens du labyrinthe de la prétendue science des sophistes à une vérité cachée, à une sagesse secrète, au culte du Dieu inconnu.

C'est la mission aussi que s'imposa Hamann. Il se compare au lis de la vallée, qui exhale dans l'obscurité le parfum de la vraie connaissance.

La vraie philosophie, selon lui, a pour objet de nous faire comprendre le sens véritable de la révélation. Il admet, il est vrai, une triple révélation : Dieu s'est révélé dans la nature, dans l'homme et dans la Bible. Le livre de la création renferme des exemples d'idées générales que Dieu a voulu faire connaître à la créature par la créature ; les livres saints contiennent des articles secrets que Dieu a voulu révéler à l'homme par des hommes. La nature et l'histoire sont les deux grands commentaires de la parole divine ; les opinions des philosophes sont des leçons diverses de la nature, et les doctrines des théologiens des variantes de l'Ecriture; mais l'auteur est toujours le meilleur interprète de ses paroles. La parole divine peut seule nous donner l'intelligence de la nature et de l'histoire. Il faut presque autant de sagacité et de divination pour comprendre le passé, que pour lire dans l'avenir. Le passé ne peut s'expliquer que par le présent, et le présent ne peut se comprendre que par la prévision des destinées futures.

Il compare la raison à l'aveugle devin de Thèbes prophétisant d'après les signes que lui fait connaître sa fille, et borne toute sa puissance à l'interprétation de la nature et de l'histoire au moyen de la parole de Dieu manifestée dans les révélations; mais cette conviction ne l'empêche pas de donner pleine carrière à sa philosophie, ou, pour mieux dire, à son imagination spéculative, et son enthousiasme l'entraîne volontiers dans les erreurs du panthéisme. Il abonde en passages comme ceux-ci : « Le dogme de l'incarnation est le symbole de l'unité de la nature humaine et de la nature divine.... Tout est divin, et tout ce qui est divin est en même temps humain.... Si l'on considère Dieu comme la cause de tous les effets sur la terre et dans le ciel, chaque cheveu sur notre tête est aussi divin que le béhémoth de la Bible. Tout est divin, et dès lors la question de l'origine du mal n'est plus qu'une dispute de mots, une vaine discussion scolastique.... (*OEuvres*, t. IV, p. 23.) Tout est plein de Dieu; la voix du cœur, la conscience, c'est l'esprit de Dieu.... Le chrétien seul, qui vit en Dieu, est un homme vivant, un homme éveillé; l'homme naturel est plongé dans le sommeil. Plus cette idée de l'analogie de l'homme avec Dieu est présente à l'esprit, plus nous sommes capables de voir sa bonté dans la créature.... Dieu est le seul véritable objet de nos désirs et de nos idées; tout le reste n'est que phénomène, comme disent les philosophes, sans trop savoir ce qu'ils disent. » Il considérait cependant Dieu comme un être personnel, essentiellement individuel, et croyait à la providence la plus spéciale avec une foi vive et sincère.

Le principe de sa philosophie était le principe de l'*identité* ou de la *coïncidence des extrêmes opposés*, qu'il confessait avoir pris au philosophe martyr, Jordan Bruno, le principe de l'unité idéale de toutes les oppositions réelles. « Hamann, dit Jacobi, réunit presque tous les extrêmes; il a toujours poursuivi la solution de toutes les contradictions par la foi. » Le principe de la coïncidence de Bruno, dit-il lui-même, vaut mieux que toute la critique de Kant, à laquelle il reproche de séparer violemment ce que la nature a réuni, et de ne produire que des abstractions vaines. Pourquoi opposer l'entendement à la sensibilité, la raison à l'expérience, qui ont même racine, et tendent à une même fin ? Le

principe de la connaissance est, selon lui, identique avec la raison d'être. L'idéalisme et le réalisme ne sont que deux faces d'un même système, ainsi que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme. Il y a de même, dans un sens élevé, identité entre la foi et la raison, entre la raison et l'Ecriture, entre la religion et la philosophie, en tant que la pensée divine se manifeste par l'une et par l'autre.

Il y a du vrai dans les objections de Hamann contre la philosophie de son temps, et en particulier contre l'idéalisme critique; mais ces mêmes objections ont été bien mieux présentées par Jacobi, et les doctrines positives qu'il oppose au rationalisme sont exposées avec trop peu de précision et trop peu motivées pour être discutées sérieusement. C'est ce qui explique pourquoi, malgré sa célébrité posthume et l'originalité de son esprit, la plupart des historiens de la philosophie allemande ne font pas même mention de lui, ou ne le nomment qu'à la suite de Herder et de Jacobi. On ferait cependant un livre très-curieux, en réunissant dans un volume ce que renferment de plus intéressant ses nombreux écrits, et surtout sa correspondance. J. W.

**HARDOUIN** (Jean) naquit en 1646, à Quimper, où ses parents avaient un commerce de librairie. Ses études terminées, il entra dans la Compagnie de Jésus après deux années d'épreuves et d'examen, professa quelque temps la rhétorique, succéda, en 1685, au P. Garnier, en qualité de bibliothécaire du collége de Clermont, et mourut dans l'exercice de cette fonction, le 3 septembre 1729, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Le P. Hardouin s'était livré, dès sa jeunesse, avec une incroyable passion à l'étude des langues savantes, de l'histoire, de la philosophie, de la numismatique et de la théologie. Son savoir était prodigieux, et son habileté comme critique non moins éminente. Il a laissé des éditions de Thémistius et de Pline le Naturaliste, qui sont de véritables chefs-d'œuvre d'érudition, et une collection des conciles, qui restera, malgré des lacunes regrettables, et bien que surpassée depuis par Mansi, comme un des plus beaux monuments élevés à la science ecclésiastique. Cependant, il faut le dire, ce qui a contribué le plus à perpétuer la mémoire du P. Hardouin, ce ne sont pas les services rendus par ce savant jésuite à la critique et à l'histoire, mais ses étranges hypothèses et son goût du paradoxe, qu'il a poussé jusqu'à l'extravagance. C'est le P. Hardouin qui a découvert, dans sa *Chronologie expliquée par les médailles*, que l'histoire ancienne a été recomposée entièrement dans le XIII[e] siècle, à l'aide des ouvrages de Cicéron, de Pline, des *Epîtres* d'Horace et des *Géorgiques*, seuls monuments, à son avis, qu'on ait de l'antiquité. Il était persuadé, et il a essayé à diverses reprises d'établir que l'*Enéide* n'est pas digne de Virgile; que le plan en est défectueux; que la versification y est hérissée d'épithètes mal choisies, de tournures vicieuses, et de solécismes qui seraient impardonnables chez un commençant, et qu'enfin la pensée mère du poëme est odieuse : car il tend à glorifier le destin, dont il élève la fatale puissance au-dessus de celle de Vénus, de Junon, de Jupiter lui-même, et de tous les dieux de l'Olympe. Le P. Hardouin se montrait tout aussi sévère à l'égard des *Odes* d'Horace, sinon qu'il ne les taxait pas, comme l'*Enéide*, d'im-

piété. Mais que de vers, à l'entendre, dénués d'harmonie, et plus voisins de la prose que de la poésie ! Combien d'autres sans césure ! Que de termes détournés de leur acception ! que de néologismes ! que de tournures barbares ! que d'erreurs ! Il est manifeste que ces chants apocryphes, objet d'une admiration peu méritée, n'appartiennent pas à l'époque la plus brillante de la littérature latine, mais à une ère d'ignorance et de ténèbres et, pour tout dire, au moyen âge.

Un écrivain aussi paradoxal que le P. Hardouin, abordant l'histoire de la philosophie, devait y faire des découvertes non moins merveilleuses qu'en littérature. C'est ainsi qu'il a trouvé que l'athéisme est une doctrine beaucoup plus répandue qu'on ne le croit ordinairement, et qui a été professée par des philosophes considérés en général comme très-religieux. Platon, par exemple, est un athée. Ce Dieu, dont il parle comme étant le bien et le vrai absolu, l'existence pure dégagée de toute forme, n'est qu'une abstraction qui ne saurait rien produire, et envers laquelle nous n'avons aucun devoir. A y regarder de près, le disciple de Socrate ne reconnaît d'autre divinité que la nature, avec la variété de ses dons et de ses lumières. De là le voile dont il enveloppe sa doctrine, qu'il aurait pu enseigner ouvertement, si elle avait eu Dieu pour objet.

Le P. Hardouin va plus loin encore dans le célèbre ouvrage qu'il a intitulé *Athei detecti*. Là, le dévouement qu'il porte à son ordre venant redoubler et diriger son goût inné du paradoxe, il déclare convaincus d'athéisme tous les auteurs qui, de près ou de loin, ont porté préjudice à la Compagnie de Jésus. Jansénius ouvre la liste de ces athées passés maîtres dans l'art de dissimuler le venin de leur pernicieuse doctrine. Paraissent ensuite les Oratoriens, André Martin, Thomassin, Malebranche et le P. Quesnel, puis les écrivains de Port-Royal, Antoine Arnauld, Pascal, Nicole, et en dernier lieu l'école cartésienne, représentée par Descartes, Antoine le Grand et Sylvain Régis. Le P. Hardouin a une méthode expéditive pour instruire le procès de ses adversaires. Quand un philosophe a eu le malheur d'appeler Dieu l'être des êtres, l'essence infinie, indéterminée, la vérité absolue, la bonté et la beauté suprêmes, la forme intelligible du bien, du beau et du vrai, la raison universelle, ce philosophe eût-il donné des preuves non équivoques de sa foi religieuse, il est classé aussitôt, par le rigoureux jésuite, au nombre des athées, pour avoir désigné Dieu par des termes vagues et abstraits.

Un autre écrit philosophique du P. Hardouin, sous le titre de *Réflexions importantes,* est dirigé contre certains régents de la Compagnie de Jésus, qu'il accuse d'enseigner la doctrine de Descartes. Il n'a aucune valeur scientifique; mais il se termine par une phrase qui mérite d'être littéralement transcrite, parce qu'elle montre à quel point l'auteur, écho des passions de son ordre, pousse la haine contre le chef de la philosophie moderne : « Tout ce que je souhaite, s'écrie-t-il, c'est qu'à l'avenir, du moins, on extermine le cartésianisme et le malebranchisme de nos classes jusques aux moindres vestiges. Quel service ne rendrions-nous pas à notre sainte religion, si nos philosophes, au lieu de suivre ce maudit système, en faisaient entrevoir le venin et l'horreur dans

tous ses points? Faut-il que nous laissions faire cela à d'autres qui nous accuseront tôt ou tard, ou d'ignorance, ou d'indolence bien criminelle? »

Les paradoxes du P. Hardouin eurent beaucoup de retentissement au XVIIe siècle, et aucune influence. Un petit nombre en fut sincèrement scandalisé; la plupart n'y virent qu'un jeu d'esprit sans portée; nul n'entreprit de les défendre, et la Compagnie de Jésus, qui en profitait, les désavoua. Ils ne sont pas dignes d'une réfutation sérieuse, et sans doute la postérité les aurait oubliés, s'ils étaient moins extravagants. C'est leur singularité qui a fait leur fortune, et qui impose à l'historien le devoir de ne point les passer entièrement sous silence.

Le P. Hardouin a composé, dans le cours de sa longue carrière, deux cents ouvrages, qu'on trouvera indiqués dans les *Eloges de quelques auteurs français* par l'abbé Joly, in-8°, Dijon, 1742. Quatre-vingt-douze ont vu le jour. Les principaux ont été réunis en deux volumes in-f°, publiés, l'un du vivant de l'auteur, sous le titre d'*Opera selecta*, Amst., 1709; l'autre après sa mort, sous celui d'*Opera varia*, ib., 1733. Ce dernier volume contient les pièces les plus curieuses, savoir: 1° *Athei detecti*; 2° *Réflexions importantes*; 3° *Platon expliqué*, ou *Censure d'un écrit de M. l'abbé Fraguier*; 4° *Pseudo-Virgilius, sive Observationes in Æneidem*; 5° *Pseudo-Horatius, sive Animadversiones criticæ in Horatii opera*; 6° *Numismata sæculi Theodosiani*; 7° *Numismata sæculi Justinianei*; 8° *Antiqua Numismata regum francorum*. Le scepticisme historique du P. Hardouin a été réfuté par Bierling, *de Pyrrhonismo historico*, in-8°, Leipzig, 1724. *Voyez* aussi les *Mémoires de Trévoux* de 1709 et de septembre 1733. C. J.

**HARRINGTON** (James), auteur d'un ouvrage intitulé *Oceana*, où il expose le plan d'un gouvernement idéal comme celui que Platon nous a laissé dans sa *République*, Thomas Morus dans son *Utopie*, et Campanella dans sa *Cité du soleil*. Né en 1611 à Upton, dans le comté de Northampton, il fit ses études à Oxford, passa quelques années en Hollande, puis visita successivement le Danemark, l'Allemagne, la France et l'Italie, cherchant à connaître par ses propres observations les mœurs, les lois et surtout les institutions politiques des différents pays qu'il traversait. De retour en Angleterre, à l'époque de la guerre civile, il se déclara pour le parlement, mais avec une telle modération, que le roi lui donna sa confiance, le prit à son service et le garda à sa suite en montant à l'échafaud. Ce fut sous le gouvernement de Cromwell que, enseveli dans la plus profonde retraite, il composa son principal ouvrage, dont la première édition parut en 1656. Prenant de plus en plus confiance dans ses principes, et ne croyant rien faire de plus utile pour l'humanité que de les mettre en pratique, il forma une société, ou, comme on dit en Angleterre, un club de républicains ardents comme lui, dont la durée se prolongea jusqu'à l'arrivée du général Monk. Après la restauration, il s'occupa de réduire ses doctrines en aphorismes, afin de les rendre plus accessibles à tous les esprits, et il mettait la dernière main à ce travail, lorsque, accusé de haute trahison, il fut enfermé dans la tour de Londres, puis transféré à l'île Saint-Nicolas, et de là à Plymouth, où le chagrin, d'autres disent une prépa-

ration médicale, le fit tomber dans des accès de délire. Il mourut à Westminster, le 11 septembre 1677.

Le but d'Harrington, dans l'*Oceana*, n'est pas seulement de faire connaître sur quels principes doit être fondée une république parfaite; il se livre aussi à des recherches souvent très-intéressantes sur l'origine, les effets et la valeur relative des principaux gouvernements. Il passe en revue la politique ancienne, la politique du moyen âge et celle des temps modernes. Il fait, sous le voile de l'allégorie, la critique des hommes et des institutions de son pays. Ainsi, *Oceana* désigne l'Angleterre; *Emporium*, Londres; *Marpesia*, l'Ecosse; *Panopée*, l'Irlande; *Olphæus Megaletor*, Cromwell, *Morphée*, le roi Jacques Ier, etc. Le Protecteur et les Stuarts y sont traités avec une égale sévérité, et c'est là qu'il faut chercher la cause de l'accusation dont il a été l'objet et des persécutions qui hâtèrent la fin de ses jours. Mais ce qui a fait surtout la réputation d'Harrington et recommande son ouvrage à l'intérêt du philosophe, c'est son plan d'une constitution idéale; ce sont les conditions dont il fait dépendre la prospérité et la durée des Etats. Les corps politiques, aussi bien que les individus, sont subordonnés, selon lui, à des lois générales et naturelles dont ils ne peuvent pas s'écarter sans souffrir ou courir à leur ruine. Peu lui importe la forme extérieure des gouvernements; mais il fait consister leur perfection dans un équilibre tel, que ni les citoyens, considérés isolément, ni les classes entre lesquelles ils se partagent, n'aient d'intérêt à se révolter, ou, s'ils ont cet intérêt, que la force leur manque pour arriver à leurs fins. Cependant après avoir considéré les inconvénients de la monarchie, soit de la monarchie absolue, soit de la monarchie tempérée, il conclut que cet équilibre parfait de fortune et d'influence, qui lui paraît être la première condition d'un Etat bien constitué, ne peut se réaliser ni se maintenir que dans une république. Le gouvernement d'*Oceana* est donc un gouvernement républicain. Les éléments en sont entièrement démocratiques et représentatifs. Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif y sont exercés par délégation. Mais l'élection a lieu à trois degrés: élections de paroisses, élections de districts, élections de tribus. De ces élections sortent à la fois et les députés qui font les lois, et les magistrats suprêmes chargés de les faire exécuter. Ces derniers sont au nombre de neuf, dont chacun à ses attributions particulières. Ce sont les citoyens eux-mêmes, c'est-à-dire une véritable garde nationale qui fait le service de l'armée. Les jeunes gens en sont la partie active; les hommes mûrs forment les garnisons sédentaires. Les plus riches entrent dans la cavalerie, et les plus pauvres dans l'infanterie. La fortune, dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'indépendance des votes, est la condition des droits politiques. Voici le jugement que Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XI, c. 6) a porté sur ce livre: « Harrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un Etat peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine ayant le rivage de Byzance devant les yeux. » Tous les ouvrages d'Harrington ont été réunis par Toland en un volume in-f°, et publiés à Londres en 1700. Le docteur Birch en a donné, en 1737, une édition plus complète; enfin il en a paru une troisième en 1747.

Il existe une traduction française de l'*Oceana*, 3 vol. in-8°, Paris, 1795; ainsi que des *Aphorismes*, in-12, ib., an III. Enfin toutes les œuvres politiques d'Harrington, avec sa biographie, par Toland, ont été traduites dans notre langue par Henry, 3 vol. in-8°, ib., 1789.

X.

**HARRIS** (James), métaphysicien anglais, né en 1709 à Salisbury, mort en 1780, appartenait à une des familles les plus honorables de l'Angleterre, et avait pour oncle lord Shaftesbury, l'auteur des *Caractères*, dans la société duquel il puisa sans doute le goût des études sérieuses. Membre de la Chambre des Communes, lord de l'amirauté, puis secrétaire de la reine, et enfin chargé d'une mission diplomatique en Russie, il consacra aux lettres le loisir que lui laissaient les affaires. Il débuta en 1744 par la publication d'un recueil de traités sur *l'Art*, sur *la Musique*, sur *la Peinture*, sur *la Poésie*, sur *le Bonheur*, qui le placent parmi les philosophes qui ont cultivé avec le plus de succès l'esthétique et la morale. Il publia en 1751 l'*Hermès* ou *Recherches sur la Grammaire universelle*, ouvrage qui est le principal fondement de sa réputation. Conduit par ses études grammaticales à des recherches sur la métaphysique et la logique, il entreprit un grand ouvrage où il devait exposer et rajeunir la logique péripatéticienne; mais il n'en exécuta que la première partie, qui devait être comme le frontispice d'un vaste monument : c'est le livre qui parut en 1775 sous le titre assez peu significatif de *Philosophical arrangements*. Il termina sa carrière par un ouvrage qui appartient plus à la littérature qu'à la philosophie, les *Recherches philologiques*, qui ne parurent qu'après sa mort (1781) : il y traite de l'origine et des principes de la critique littéraire, puis il passe en revue et apprécie les plus célèbres écrivains en ce genre, tant anciens que modernes.

Comme c'est principalement à ses recherches sur la grammaire générale qu'Harris doit sa réputation, et que c'est à ce titre qu'il doit de figurer dans ce *Dictionnaire*, nous donnerons une analyse succincte de sa *Grammaire universelle*, qu'il a intitulée *Hermès* par honneur pour l'inventeur du langage.

« C'est par l'étude de la proposition que doit commencer la grammaire; car c'est là le premier élément que donne l'analyse du discours. Mais la proposition elle-même se résout en mots. On distingue vulgairement une dizaine d'espèces de mots; mais en examinant attentivement ces derniers éléments du discours, on reconnaît qu'on en peut former deux grandes classes, les *mots significatifs par eux-mêmes* ou *principaux*, et les *mots significatifs par relation* ou *accessoires*. Les premiers sont l'objet du premier livre de l'*Hermès*; les seconds, du second livre.

« Comme il n'existe que des substances ou des attributs, les mots *principaux* ne pourront être que *substantifs* ou *attributifs*. Pour les mots *accessoires*, ils servent soit à mieux désigner, à déterminer les êtres, soit à unir entre eux les êtres ou les faits : dans le premier cas, ils sont dits *définitifs*; dans le deuxième, *connectifs*.

« Sous le titre de *substantifs*, il faut comprendre le *nom* et le *pronom*, qui n'est qu'un *substantif secondaire*. L'auteur étudie le nom sous le

rapport de ses différentes espèces, de ses différentes propriétés; en parlant du genre, il explique d'une manière ingénieuse, mais quelquefois subtile, par quelle assimilation des substances qui n'ont par elles-mêmes aucun genre ou aucun sexe ont été assignées au sexe masculin ou au sexe féminin.

« Les *attributifs* sont d'abord le *verbe*, qui exprime soit seulement l'attribut général de l'existence (c'est le verbe *être*), soit l'existence avec un attribut particulier (ce sont les verbes ordinaires); puis l'*adjectif* et le *participe* qui expriment les diverses qualités ou quantités des êtres, mais sans affirmation. »

En traitant du verbe, Harris donne une théorie savante des *temps*, se fondant sur une analyse approfondie des idées de durée et d'espace; des *modes*, où il s'appuie sur l'analyse psychologique de la pensée et de la proposition, qu'il distingue en proposition *perceptive* et proposition *volitive*, la première donnant naissance au mode indicatif, la deuxième à tous les autres modes. A l'appui de ses opinions, il invoque ou discute l'autorité des plus grands grammairiens de l'antiquité et des temps modernes, Aristote, Apollonius, Théodore de Gaza, Priscien, Scaliger, Sanctius.

Les *adjectifs* et les *participes* ne sont guère pour lui que des résultats d'abstractions qu'a subies le verbe : dépouillé de l'affirmation, mais conservant encore les idées d'action et de temps, le verbe donne naissance au *participe*; dépouillé en outre des idées d'action et de temps, il forme l'*adjectif*.

Outre le *verbe*, le *participe* et l'*adjectif*, qui sont des modificatifs du premier ordre, il est un second ordre d'*attributifs*, qui modifient les attributs eux-mêmes : ce sont les *adverbes* ou *attributs d'attributs*.

Les mots *accessoires* (qui forment l'objet du second livre) sont, a-t-on dit plus haut, *définitifs* ou *connectifs*. Les *définitifs* sont l'*article*, soit défini, soit indéfini, qui naît à la fois de l'impossibilité où est l'homme de donner un nom à chaque substance, et de la nécessité où il se trouve d'individualiser les termes généraux que sa faiblesse lui a fait créer. A l'article il faut joindre les mots qu'on appelle improprement *pronoms démonstratifs, possessifs, indéfinis.*

La classe des connectifs comprend la *conjonction* et la *préposition*. La préposition, dans certaines langues, peut être remplacée par les cas : ce qui donne lieu à l'auteur d'exposer la théorie des cas, à parler de leur usage, de leur nombre.

Dans un troisième livre, Harris traite de quelques questions générales qui ne font plus aussi essentiellement partie de la grammaire : de la *matière* du langage (de la voix, de l'articulation, etc.), de la *forme* du langage, ou du sens des mots : envisagés sous ce second aspect, les mots sont des symboles, et non, comme on l'a dit, des imitations des choses ou *onomatopées;* ils ont pour mission de représenter des idées générales bien plutôt que des idées particulières. L'auteur se trouve par là entraîné à une digression sur les universaux et sur l'origine des idées. Il reconnaît que, si l'on considère le point de départ de nos connaissances, on devra dire : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ;* mais il ajoute que si l'on envisage l'ordre des choses prises en elles-mêmes, et que l'on réfléchisse que tout ce qui existe, œuvre de la nature

ou de l'art, n'a pu être produit que par une cause intelligente et d'après des types préexistants, *idées* intérieures ou *innées*, on devra alors retourner l'axiome scolastique, et dire : *Nihil est in sensu quin prius fuerit in intellectu.*

Si l'on en croit le docteur Lowth, l'*Hermès* de Harris est le plus beau modèle d'analyse philosophique qui ait été offert depuis Aristote. En réduisant l'exagération de cet éloge, on peut dire que cet ouvrage renferme beaucoup d'idées justes, sur lesquelles l'auteur se trouve d'accord avec les maîtres de la science, non-seulement chez les anciens dont il exhume et confronte les témoignages, mais chez les modernes, tels que Port-Royal, Dumarsais, Beauzée, dont il paraît cependant avoir ignoré les écrits; qu'on y trouve, en outre, des idées entièrement neuves, dont plusieurs, adoptées ou reproduites par Domergue, de Tracy, de Sacy, sont depuis entrées dans la science.

Les *Arrangements philosophiques*, quoique moins connus, sont cependant aussi dignes d'attention. L'auteur y annonce le modeste dessein d'exposer les idées des anciens sur la science des principes en commençant par les idées élémentaires; et, en effet, il suit fidèlement le cadre tracé par Aristote dans son traité des *Catégories;* mais il relève ces matières arides par d'intéressants rapprochements ou par des recherches philosophiques qui ne font pas moins briller son érudition que la profondeur et la subtilité de son analyse. De ces définitions si stériles en apparence, il tire des conclusions irréfutables contre les doctrines dangereuses qui, au dernier siècle, avaient faveur en Angleterre comme en France, le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme.

On le voit, Harris, qu'on ne connaît guère que comme grammairien, doit être compté aussi parmi les métaphysiciens, et il occupe un rang distingué entre ces philosophes anglais trop rares au dernier siècle qui ont professé des doctrines spiritualistes.

Les *Œuvres* de Harris ont été réunies en 4 vol. in-8°, Londres, 1780, et en 2 vol. in-4°, 1801, par les soins de son fils, John Harris, comte de Malmesbury, diplomate distingué. L'*Hermès* a été traduit en français par Thurot, sur l'invitation de Garat, alors préposé à l'instruction publique, et a été imprimé aux frais de l'État, in-8°, Paris, an IV (1797). M. Thurot y a joint un excellent discours préliminaire, et de savantes notes qui complètent ou rectifient les idées de l'auteur.

N. B.

**HARTLEY** (David) naquit à Illingworth, en 1704. Il étudia à l'université de Cambridge la philosophie et la médecine, et, s'étant fait recevoir docteur en médecine, il exerça successivement cette profession à Saint-Edmund's-Bury, à Londres, et à Bath, où il mourut le 28 août 1757. On a de lui plusieurs ouvrages de médecine; mais ce qui a fait sa réputation et lui a valu une place dans l'histoire de la philosophie, c'est son livre intitulé *Observations sur l'homme, son organisation, ses devoirs et ses espérances* (*Observations on man, his frame, his duty and his expectations, in two parts*), 2 vol. in-8°, Londres, 1749, réimprimé, en 1791, par les soins de son fils, avec des notes et des additions traduites de l'allemand de Pistorius, et une esquisse de la vie de l'auteur.

Par sa doctrine philosophique et même par son caractère personnel Hartley a beaucoup d'analogie avec Charles Bonnet. Ainsi que l'auteur de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, il a essayé de concilier une psychologie moitié sensualiste, moitié matérialiste, avec des convictions morales et des croyances religieuses très-arrêtées. Tous les phénomènes que nous appelons intérieurs, toutes les modifications de notre âme peuvent se réduire, selon lui, à deux classes : les sensations et les idées. Celles-là sont la source, et la source unique de celles-ci. La réflexion, que Locke nous représente comme une faculté distincte d'où dérivent exclusivement quelques-unes de nos connaissances, n'est rien qu'un produit de nos sens, et rentre dans les deux ordres de faits que nous venons de distinguer. Cependant, malgré l'identité de leur origine, toutes nos idées ne présentent pas les mêmes caractères. Les unes se rapportent directement à des objets sensibles, les autres n'en présentent que des rapports abstraits et généraux. De là la distinction des *idées de sensation* et des *idées intellectuelles*. Mais il ne faut pas oublier « que les idées de sensation, pour nous servir des expressions mêmes de Hartley, sont les éléments dont se composent toutes les autres. » (*Observ. on man*, introd., p. 2.) Par conséquent, toute idée générale, tout ce que nous regardons comme des principes universels et nécessaires, directement émanés d'une faculté supérieure, n'est que le résultat d'une association entre plusieurs notions sensibles. Sur ce point, Hartley se montre aussi résolu, quoique moins profond, que Hume, et il est permis de supposer que sa doctrine n'a pas été sans influence sur son illustre compatriote. Il exprime l'espérance (*ubi supra*, p. 75 et 76) « qu'en développant et en perfectionnant la doctrine de l'association, on pourra parvenir un jour, lui ou quelque autre, à décomposer cette variété infinie d'idées complexes que nous appelons *idées de réflexion* ou *intellectuelles*, c'est-à-dire à les ramener aux idées de sensation dont elles sont formées. »

Après avoir établi que toutes nos idées, ou plutôt toutes nos manières d'être, ont leur origine dans la sensation, Hartley explique la sensation elle-même et tous les faits qui en dérivent par la vibration des nerfs et du cerveau, sous l'action d'un fluide particulier, de la nature de l'éther. Cette hypothèse a été réfutée par Haller, au point de vue physiologique. En philosophie, si on la rapproche de la théorie sensualiste à laquelle elle sert de complément, elle a pour conséquence inévitable le matérialisme. Cependant Hartley n'est pas matérialiste. Il reconnaît expressément « que la matière et le mouvement, quelque division qu'on puisse en faire, de quelque manière qu'on en raisonne, ne donneront jamais que de la matière et du mouvement. » En conséquence, il demande qu'on ne tire de ses paroles aucune conclusion contraire à l'immatérialité de l'âme (*ubi supra*, p. 511 et 512). Les mêmes principes aboutissent nécessairement au déterminisme, c'est-à-dire au fatalisme, au moins dans la sphère des actions humaines : car, si notre existence tout entière n'est qu'une simple association d'impressions sensibles, il est clair qu'il ne reste aucune place pour la volonté, la liberté. Hartley accepte en partie cette seconde conséquence de son système; mais en même temps il laisse à l'homme tous ses devoirs et l'espérance d'une autre vie. Pour dissimuler ce qu'il y a de contradictoire entre ces deux

opinions, il a recours à une distinction imaginaire entre la liberté psychologique, qui consiste dans la faculté de choisir, d'agir d'après des motifs, et la liberté philosophique par laquelle on entend le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans les mêmes circonstances. La première, selon lui, nous appartient réellement, et suffit pour sauver notre responsabilité morale; la seconde n'est qu'une chimère, également contraire à l'idée de la toute-puissance et de la prescience divine. Mais la faculté de faire un choix entre plusieurs déterminations, n'est-ce pas la même chose que le pouvoir d'agir ou de ne pas agir? Et si, d'un autre côté, l'on admet une différence entre la détermination et le motif qui la provoque, l'homme ne demeure-t-il pas absolument maître de ses actions? Il n'y a donc pas de milieu entre le fatalisme et la croyance à la liberté humaine. Hartley cherche vainement à s'en défendre, il est fataliste, et avec d'autant plus de raison, si l'on se place à son point de vue, que le bien et le mal moral ne sont pas autre chose, dans sa pensée, qu'une certaine manière d'exprimer le rapport de nos actions avec notre bien-être, ou le bien et le mal physique qui en peuvent résulter pour nous (*ubi supra*, p. 196 à 198).

Enfin, quoique nous ne puissions pas, selon lui, nous élever au-dessus de l'expérience des sens, et que toutes nos idées générales, tous les principes que nous donnons pour base à la morale et à la métaphysique doivent se résoudre en images sensibles ou en simples sensations, il reconnaît au-dessus de cet univers matériel un être spirituel, infini, tout-puissant, qui existe de toute éternité. Il démontre l'existence de Dieu par les preuves de Clarke, et ne paraît pas même se douter que cette démonstration est la ruine de ses propres principes. Mais Dieu, pour lui, n'est pas seulement la cause unique et universelle des phénomènes de la nature; il est aussi, dans le sens propre du mot, l'auteur des actions humaines. Le vice et le péché sont des maux naturels dont il faut chercher la cause dans la volonté divine; mais le mal est effacé et comme absorbé par le bien : car le bonheur universel est la fin de la création. Une doctrine qui réunit autant de contradictions est, dans son ensemble, au-dessous de la critique, et se réfute suffisamment elle-même. Le livre où elle est exposée est moins un seul ouvrage qu'un recueil de dissertations entièrement indépendantes les unes des autres, et dont il est impossible, sous le rapport de la composition comme sous le rapport de la pensée, de former un tout.

**HASARD.** C'est le nom que nous donnons à un événement ou à un concours d'événements qui ne paraît être le résultat ni d'une nécessité inhérente à la nature des choses ni d'un plan conçu par l'intelligence. Le même mot s'applique aussi à la cause inconnue et imprévue des faits qui nous offrent ce caractère. « Ceci est un hasard; c'est le hasard qui a fait cela, » disons-nous indifféremment, en parlant d'une même chose. Le lien qui existe dans notre pensée entre la cause et l'effet suffit pour expliquer cette confusion, dont le langage offre plus d'un exemple. Mais dans l'un et l'autre cas, l'idée que nous voulons exprimer est une idée purement négative. En admettant le hasard, nous excluons à la fois la liberté et la nécessité, c'est-à-dire l'ordre, la durée, de quelque source qu'ils dérivent; soit qu'ils viennent de l'intel-

ligence ou d'une force aveugle, mais toujours semblable, toujours identique à elle-même, qui produit, en se développant, tous les phénomènes de l'univers. Aussitôt, en effet, qu'un événement n'est plus isolé, qu'il se rattache à une série d'autres événements du même ordre, qu'il est soumis à une loi constante et générale, et, par conséquent, qu'il peut être prévu d'avance, il cesse d'appartenir au hasard. Ainsi, même quand on voudrait enlever à Dieu le gouvernement de la nature, on ne dirait pas que c'est par hasard que les arbres fleurissent au printemps, portent des fruits en automne et se dépouillent de leur feuillage en hiver. Il existe donc entre le hasard et la nécessité une différence énorme; et si l'on ajoute à ces deux idées celle de la Providence, c'est-à-dire celle de l'intelligence et de la liberté dans la sphère la plus étendue où elles puissent s'exercer, on aura tous les points de vue sous lesquels notre esprit peut concevoir la succession des événements dans le monde. D'abord ils nous paraissent comme juxtaposés l'un à l'autre, ou associés par des rencontres imprévues sous l'influence d'une cause à la fois passagère et aveugle : c'est ce que nous appelons le hasard. Ensuite ils nous semblent être le résultat, le développement régulier et invariable d'une force toujours semblable à elle-même, d'une cause identique et permanente, mais qui n'a pas la conscience de ce qu'elle est ni de ce qu'elle fait : c'est la nécessité. Enfin le spectacle de l'ordre, la permanence et la généralité des lois de la nature nous conduisent à l'idée de l'intelligence, et par l'idée de l'intelligence, à celle de la liberté. La notion de cause fait également le fond de ces trois manières de concevoir les faits; seulement elle est plus ou moins complète, selon qu'elle approche plus ou moins de l'aperception de conscience, où se trouvent réunies en un seul principe l'intelligence, la liberté et la faculté d'agir. On a compris sous un même nom, celui de fatalité, toute cause et toute action d'où la liberté et l'intelligence sont absentes. Mais il est facile de voir qu'il y a deux espèces de fatalité, et, par conséquent, de fatalisme : celui d'Epicure, et celui des stoïciens. Le premier, en expliquant l'univers et tout ce qu'il renferme par le choc accidentel des atomes, ne s'élève pas au-dessus de l'idée du hasard. Le second veut que tout soit réglé par un ordre immuable, par une raison sans conscience et inséparable de la nature; il se fonde sur la nécessité.

Maintenant la question est de savoir si l'idée du hasard, telle que nous venons de la définir, c'est-à-dire telle qu'elle existe dans le langage et dans l'histoire de la philosophie, correspond à quelque chose de réel. Autant vaudrait demander s'il y a des faits, nous ne dirons pas sans cause, car jamais cette idée ne nous abandonne, mais sans raison et sans loi; s'il y a des causes, et, par conséquent, des êtres, sans identité et sans permanence, sans aucune qualité ni aucun attribut déterminés, ou, ce qui revient au même, sans durée. Posé dans ces termes, le problème est bientôt résolu : car l'idée de loi, et par suite l'idée d'ordre ou de raison, n'est pas moins essentielle à notre esprit que l'idée de cause, dont elle est inséparable. La cause ne se distingue des effets que parce qu'elle est identique, parce qu'elle est permanente, parce qu'elle est une dans sa nature, tandis que les effets sont multiples, fugitifs et divers. Or, cette unité de nature dans une cause, c'est la loi qui préside à son activité, c'est l'ordre qui en règle tous les résultats. Il n'y

a donc point et il ne peut pas y avoir de hasard dans le monde. Le hasard, comme on l'a remarqué depuis longtemps, n'est qu'un mot sous lequel nous cachons notre ignorance relativement à la nature des choses. Voilà pourquoi le sens de ce mot, comme nous l'avons fait voir plus haut, est purement négatif. Si nous connaissions exactement les propriétés des objets avec lesquels nous sommes en relation; si nous pouvions nous rendre compte des motifs qui agissent sur nos semblables et sur les êtres libres en général, tous les événements que nous qualifions de fortuits dans l'état présent de notre intelligence, pourraient être prévus ou du moins expliqués; l'idée et le nom du hasard disparaîtraient aussitôt. On conçoit d'après cela que les progrès de la science diminuent d'autant l'empire du hasard, comme dans le cours ordinaire de la vie la prudence et la réflexion diminuent les chances de la mauvaise fortune. Même dans les faits que la science ne peut pas atteindre, il y a des retours qui peuvent être prévus d'une manière presque infaillible. La statistique et le calcul des probabilités ont donné et donneront encore des lois aux choses qui nous paraissent les moins susceptibles d'en recevoir.

**HEGEL** (Georges-Guillaume-Frédéric), le fondateur de la dernière grande école de philosophie en Allemagne, naquit à Stuttgart le 27 août 1770. Après avoir fait de bonnes études au gymnase de cette ville, il alla étudier la théologie à l'université de Tubingue. Entré au séminaire protestant, il s'y lia d'amitié avec le jeune Schelling, dont il fut le disciple d'abord, puis le continuateur et l'émule. Après avoir été précepteur pendant quelques années, il s'établit à Iéna, auprès de M. de Schelling, et y enseigna, jusqu'en 1807, comme *privatim docens* et comme professeur *extraordinaire*. Après les mauvais jours de 1806, et après avoir quelque temps rédigé un journal politique à Bamberg, Hegel accepta la direction du gymnase de Nuremberg, et se maria dans cette ville avec une jeune patricienne, qui lui donna deux fils. En 1816, il fut appelé à l'université de Heidelberg, et, en 1818, il alla occuper à Berlin la chaire illustrée par Fichte. Désormais, sa vie s'écoula paisible et glorieuse, sans autres incidents que quelques excursions de vacances et la publication de ses ouvrages. Il visita les Pays-Bas en 1822, Vienne en 1824, Weimar et Paris en 1827. A Weimar, il fut reçu avec distinction par Goëthe, et, à Paris, M. Cousin put lui rendre l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. Il était encore plein de force, lorsqu'il fut atteint du choléra. Il mourut le 14 novembre 1831.

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait, dans sa chaire ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette chaleur d'élocution qui peuvent quelquefois se trouver au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie. Son succès, cependant, comme professeur, fut immense.

On peut diviser la carrière philosophique de Hegel en trois périodes. La première comprend son séjour à Iéna, et va jusqu'à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, par laquelle, en 1807, il se sépara formellement de M. de Schelling. La seconde est marquée par la *Logique* et la première édition de l'*Encyclopédie*, et comprend les années de 1807 à 1818. Dans cette seconde période, Hegel jeta les fondements de son système, et en donna une esquisse complète. Dans la troisième,

enfin, il le développa dans ses leçons publiques et dans de nouveaux ouvrages.

Il y a peu de variations dans la pensée philosophique de Hegel : elle se produisit lentement et avec effort, s'affermissant et s'enrichissant plutôt avec le temps que se modifiant dans ses développements successifs.

Aux premiers temps appartiennent, outre une thèse latine sur les *Orbites des planètes*, quatre dissertations qui forment le premier volume des *Œuvres complètes.*

La première est intitulée *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling.* Dans cet écrit, Hegel expose, pour la première fois, sa théorie sur l'histoire de la philosophie. Tous les systèmes, selon lui, sont des solutions vraies, quoique historiques. L'absolu, ainsi que la raison qui en est l'image, étant éternellement un et identique, toute raison individuelle, qui s'est reconnue elle-même, produit une philosophie vraie. Le caractère propre d'une doctrine est dans sa forme, forme passagère, tandis que l'essence de la raison demeure toujours la même.

La seconde de ces dissertations, dans l'ordre chronologique, a pour titre : *De la Foi et du Savoir.* C'est une critique des systèmes de Kant, de Fichte, de Jacobi, considérés du point de vue de M. de Schelling, et présentés tous ensemble comme autant de formes diverses d'une philosophie toute *subjective*, portant uniquement sur la nature du sujet pensant, et ne saisissant les choses que relativement au sujet. Hegel les regarde comme ayant épuisé toutes les formes possibles de cette philosophie de réflexion subjective, et préparé l'avénement de l'*Idéalisme absolu et objectif* de M. de Schelling, dans lequel le sujet renonce entièrement à lui-même, et se perd dans la pensée *spéculative*, dans l'intuition de l'éternelle unité.

Le troisième traité est intitulé *Du Rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général.* Reinhold avait reproché à la philosophie de M. de Schelling d'exclure la religion et la morale. Hegel soutient, au contraire, que cette doctrine peut seule fonder véritablement la religion et la moralité, et il renvoie le reproche d'irréligion aux philosophies de *réflexion subjective*, qui, dit-il, placent l'absolu hors du *moi*, et, par conséquent, n'ont point Dieu. La philosophie de Schelling n'est pas, selon lui, une simple théorie de la nature, mais une philosophie complète, la philosophie absolue. Elle est, du reste, d'accord avec le christianisme, dont tous les mystères expriment symboliquement l'identité de Dieu et de l'univers, et qui a pour but de donner à l'homme, par la foi, le sentiment de son unité avec l'infini, avec l'être divin. Cette foi, la philosophie de Schelling la convertit en savoir, et celle-ci est ainsi l'évangile définitif et absolu. C'est par des arguments semblables que Hegel établit que cette même philosophie est très-favorable à la vraie moralité. Celle-ci consiste à n'être déterminée que par la seule raison, c'est-à-dire à délivrer l'âme de tout ce qui lui est étranger. Or, une philosophie puisée tout entière dans la raison pure et les *idées*, est fondée sur le même principe que la morale et tend au même but. (Cette dissertation, qui parut d'abord dans le *Journal critique de la philosophie*, qu'ils publièrent en commun, a été récemment reven-

diquée par M. de Schelling comme son ouvrage. Cela prouve combien, à cette époque, les deux philosophes étaient d'accord.)

C'est encore à déterminer la notion de la moralité absolue que Hegel s'applique dans la quatrième dissertation : *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science.* C'est un prélude très-curieux à la *Philosophie du droit*, qu'il publia plus tard.

La *Phénoménologie de l'esprit*, qui fut terminée au bruit du canon d'Iéna, bien que plus tard il en ait reproduit les principaux traits dans la troisième partie du système, peut servir d'introduction à la philosophie de Hegel. Il l'a lui-même appelée son voyage de découvertes. On se tromperait si l'on s'attendait à trouver dans ce livre quelque chose de semblable à la psychologie ou à l'ancienne pneumatologie. Ce n'est pas, non plus, une sorte de critique de la raison ou une théorie de la connaissance dans le sens ordinaire. « L'esprit, dit Hegel dans la préface, qui en se développant apprend à se savoir comme tel, est la science même; la science est sa vie, la réalité qu'il se construit de sa propre substance. Or, cette genèse de la science en général est le sujet de la *Phénoménologie.* Le savoir immédiat, la conscience sensualiste n'est pas encore esprit ni savoir réel. Pour y arriver, l'esprit a une route longue et difficile à parcourir. » C'est cette route que décrit l'ouvrage dont il s'agit. Tandis que M. de Schelling posait tout d'abord et comme d'inspiration l'identité de l'esprit avec la substance absolue, et que, selon lui, cette identité résultait de l'idée même qu'on doit se faire de la science, Hegel veut montrer comment, par quel développement, à travers quelles métamorphoses, l'esprit arrive à se donner la conscience de lui-même. La *Phénoménologie* est donc une démonstration historique du principe suprême de la philosophie de M. de Schelling, l'histoire et la reproduction par la pensée individuelle des manifestations par lesquelles l'esprit est parvenu à se connaître, à comprendre qu'il est lui-même l'absolu. Il ne s'agit pas seulement de préparer l'individu à la science de l'absolu, mais de considérer l'esprit en général, ce que Hegel appelle l'*individu universel*, l'esprit du monde, dans son travail progressif, afin de comprendre sa forme définitive. Pour l'individu, l'étude philosophique est l'effort qu'il fait pour s'approprier tout ce que l'esprit universel a successivement produit; et par ce même travail de la pensée individuelle, l'esprit général acquiert la conscience de lui-même. En d'autres termes, il s'agit, dans la phénoménologie, de reproduire individuellement, à l'aide de la dialectique spéculative, tous les mouvements successifs et nécessaires par lesquels l'esprit universel, qui est la substance, le *substratum* des esprits particuliers, est arrivé à se savoir comme substance unique et absolue dans le système de Schelling et de Hegel.

Au lieu de toutes ces vaines discussions qui ont pour objet la nature et les limites de la connaissance, il faut montrer, dit notre philosophe, comment la conscience naturelle devient conscience véritable, par quelle série nécessaire de manifestations l'âme devient esprit. Par là même se produit le savoir absolu, qui n'est autre chose que la conscience de l'identité de l'idée et de l'être.

La *Phénoménologie de l'esprit* se partage entre les six titres suivants : la *Conscience*, la *Conscience de soi*, la *Raison*, l'*Esprit*, la *Reli-*

*gion*, le *Savoir*. Ces termes représentent les divers degrés du développement intellectuel, les diverses époques de la genèse de la science : chacune est subdivisée selon les faits particuliers qui se produisent à chaque époque.

La psychologie ordinaire est tout autre chose : elle est, selon Hegel, le résultat de l'observation de la conscience de soi dans ses rapports avec la réalité extérieure. Elle est à la phénoménologie ce que la description d'une plante, dans un moment donné, est à l'histoire de son complet développement.

Ainsi la phénoménologie conduit l'esprit jusqu'au moment où s'évanouit pour lui l'opposition de l'être et du savoir, et où il reconnaît son identité avec la substance absolue. A partir de là, l'esprit se développe comme pensée pure, comme savoir absolu. Le mouvement de l'esprit dans la première sphère, dans l'élément de l'existence immédiate ou de l'expérience, est l'objet de la phénoménologie ; son mouvement dans la seconde sphère est l'objet de la *logique* ou de la philosophie spéculative.

La *Logique* de Hegel, qui parut de 1812 à 1816, est une nouvelle philosophie première, qui se met à la place de l'ancienne métaphysique et de la logique traditionnelle. Partant de la supposition de l'identité de la pensée et de l'être, elle considère le mouvement de la pensée en lui-même, *dialectique immanente*, qui part du concept vide en soi de l'être pur ou du néant logique pour aboutir à l'*idée concrète absolue*, dont le développement produit l'univers.

La préface de cette *Logique* peut donner une idée de l'immense différence qui sépare cette nouvelle manière de philosopher de l'ancienne. « La métaphysique, dit Hegel, ce qu'on appelait ainsi avant Kant, a disparu du rang des sciences. Qui oserait parler encore de ce qu'on nommait autrefois ontologie, psychologie, cosmologie, théologie rationnelles ? Qui s'intéresse encore à des recherches sur l'immatérialité de l'âme, sur les causes finales ? etc.... La logique, sans partager le sort misérable de sa sœur, est restée ce que la tradition l'a faite. L'esprit nouveau, qui anime la science et la vie, ne s'est pas encore donné la peine de se transformer extérieurement ; mais lorsqu'il s'est métamorphosé substantiellement, c'est en vain que l'on voudrait conserver les formes du passé et résister à un nouvel avénement. Il est temps de transformer la science logique, qui constitue la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure. »

La *Logique* forme, en abrégé, la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut d'abord en 1817. Hegel donna, en 1830, une troisième édition de ce dernier ouvrage, qui est le résumé substantiel et systématique de sa pensée.

Les *Principes de la philosophie du droit* (1821) sont le développement de cette partie de l'*Encyclopédie* qui est intitulée l'*Esprit objectif*, et qui forme une des subdivisions de la *Philosophie de l'esprit*. C'est dans la préface de la *Philosophie du droit* que se rencontre, pour la première fois, cette formule, d'abord si mal interprétée de la philosophie hegélienne : « Ce qui est rationnel est réel, et, réciproquement, ce qui est réel est rationnel ; » formule qui n'est qu'une autre version du principe de l'identité, et qui ne peut se soutenir qu'aux dépens de la réalité de toutes

les existences finies et individuelles. « Ce traité, dit Hegel, ne doit être autre chose, dans sa partie politique, qu'un essai de comprendre l'Etat comme rationnel en soi. Il ne s'agit pas de le construire *à priori*, ni de lui enseigner ce qu'il doit être, mais de le faire comprendre comme monde social. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie; car ce qui est, est la raison réalisée. »

Tels sont les seuls ouvrages publiés par Hegel lui-même; les autres volumes de l'édition de ses *Œuvres complètes*, 17 vol. in-8°, Berlin, 1832-1845, renferment, outre quelques discours, quelques critiques et la correspondance, ses leçons publiques sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, la *Philosophie de la religion*, et l'*Histoire de la philosophie*. Ces leçons sont le développement et l'application de son système.

Il n'est guère possible de donner, en un petit nombre de pages, une idée complète de ce système: nous allons l'essayer cependant, en suivant pas à pas l'exposé que Hegel en a fait dans l'*Encyclopédie*; mais, auparavant, il faut caractériser suffisamment la méthode qu'il a suivie, et nous placer au point de vue de sa philosophie.

Cette philosophie est essentiellement un système, dans un sens plus rigoureux et plus complet encore que celle de Spinoza. La méthode et le savoir qu'elle produit sont identiques, et coïncident si parfaitement, qu'ils se supposent et se produisent réciproquement.

Hegel relève de Fichte pour la méthode, de Spinoza et de M. de Schelling pour le fond de la doctrine. Pour avoir la clef de son système, il suffit de voir ce que, selon Hegel, ces deux philosophes ont laissé à désirer, et de se rappeler quelle idée Fichte se faisait de la science.

Aux yeux de Hegel, il n'a manqué à Spinoza que de concevoir la substance absolue comme sujet, comme esprit, et de considérer l'esprit de l'homme comme identique avec elle, au lieu de le présenter comme une simple modification de la substance divine, sans liberté et sans une existence qui lui soit propre. Quant à la philosophie de M. de Schelling, elle est vraie au fond, et définitive quant à son contenu; mais elle n'est pas suffisamment justifiée, et n'est pas présentée sous une forme vraiment scientifique: elle manque de méthode, et cependant en philosophie la méthode est l'essentiel, puisque c'est par elle seulement que le contenu est compris. De son côté, M. de Schelling a reproché à Hegel d'avoir, par sa manière de l'établir, dénaturé sa doctrine. Dans la philosophie de Hegel, la méthode est le système même, puisqu'elle est l'imitation, la reproduction par la pensée du mouvement par lequel se produit incessamment l'ordre universel. C'est l'effort le plus puissant de la pensée moderne de s'élever à l'omniscience, à la science universelle et absolue; elle suppose l'esprit de l'homme égal à l'esprit divin et l'identifie avec lui.

Il n'y a qu'une méthode en toute science, dit Hegel; la méthode est l'idée se développant, et cette idée est *une*. L'idée est le commencement; elle est en même temps la chose, la substance, comme le germe d'où sort l'arbre.

Il y a nécessairement en Dieu, dit Spinoza (*Ethic.*, liv. II, prop. 3-4), l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui découle nécessairement de cette essence; cette idée est une comme la substance divine

elle-même. Telle est l'idée absolue concrète de Hegel ; mais au lieu de dire que cette idée est en Dieu, c'est chez lui cette idée qui renferme Dieu. C'est l'idée des idées, la notion éternelle de M. de Schelling, qui n'est pas dans la raison, mais qui est virtuellement la raison même. Cette idée est à la fois le tout-un des éléates, le νοῦς d'Anaxagore, le λόγος des néoplatoniciens, l'être tout réel des scolastiques, la substance unique de Spinoza, l'absolu de Fichte et de Schelling. Son essence est la pensée, le mouvement par la pensée ; c'est par la pensée qu'elle fait évolution ; la pensée est à la fois la substance et le principe générateur de l'univers physique et moral ; et la dialectique du philosophe n'est autre chose que la reproduction libre de la dialectique divine qui produit tout.

Dans l'idée tout est *un*, et en dehors de l'idée tout n'est que sa manifestation. Les existences diverses, dans le système universel, ne sont qu'autant de moments de ce développement, qui, à la différence de la végétation, ne produit pas le germe d'un individu nouveau, mais n'a d'autre but que de donner à l'idée la conscience d'elle-même.

Admirons d'abord la hardiesse de cette entreprise, de poser tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre comme le développement d'une idée, dont le mouvement constitue le monde phénoménal et le monde intelligible ; puis de supposer que cette idée, qui est le monde en soi ou virtuellement, est présente dans l'homme, et que par la réflexion, par une sorte d'intuition intellectuelle méthodique, par une dialectique créatrice, l'esprit humain peut *repenser, recréer* par la pensée le mouvement qui constitue l'univers : le monde visible et le monde moral, la nature et l'histoire, les sciences et les arts ; religions, lois, mœurs et institutions, tout sera expliqué par le mouvement de la pensée, image fidèle du mouvement éternel et *immanent* de l'idée absolue.

Vico a dit : « Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons. » C'est ainsi que Hegel, après M. de Schelling, prétend démontrer toutes choses en les *construisant*. Mais, pour qu'une pareille philosophie soit possible, il faut admettre que l'entendement humain est conforme à cet entendement archétype que Kant oppose à l'intelligence de l'homme. Il ne s'agit pas seulement de revendiquer pour la raison une certaine autorité, ou même une autorité entière quant aux questions dont elle peut connaître, prétention légitime et nécessaire, ou d'admettre *à priori* et avec une juste confiance l'harmonie des lois de la conscience raisonnable et des lois de la nature : il faut égaler la raison en puissance et en étendue à l'intelligence divine, et supposer ainsi que l'action créatrice peut être reproduite par la pensée.

Selon Aristote, Dieu étant la cause et le principe de tout, lui seul possède la science suprême des causes, la science de l'essence des choses ; mais il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine : l'idéalisme absolu n'y aspire pas, il la possède.

Rien n'est que par la pensée, avait dit Mendelssohn, d'après Leibnitz ; la réalité suppose la possibilité, la pensée qui la conçoit. Nul être fini ne peut épuiser par la pensée toute la réalité de ce qui existe, et moins encore comprendre la possibilité et la réalité des choses. Il faut donc qu'il y ait une intelligence infinie qui conçoive parfaitement toute possibilité comme possible, et toute réalité comme réelle, et cette intel-

ligence infinie c'est Dieu. M. de Schelling et Hegel attribuent à l'homme lui-même cette intelligence.

La méthode de Hegel est identique avec le système qu'elle produit; elle est donnée en même temps que le principe fondamental de l'idéalisme absolu : elle se maintient ou tombe avec lui. Le principe de l'identité admis, il y a nécessairement unité du développement logique et du développement ontologique. Ce sera une synthèse progressive et continue, qui représente l'évolution éternelle de l'idée concrète absolue. Cette méthode est le mouvement même par lequel tout se produit; le double sens du mot latin *explicatio* en peut indiquer la nature : les choses sont expliquées et comprises par la manière dont elles se développent du fond de l'*idée* par le mouvement de la pensée.

*Expliquer,* dans le langage de Hegel, c'est montrer quelle place une chose occupe dans le développement général. *Comprendre,* c'est connaître l'origine ou la forme antérieure d'une chose; *prouver,* c'est réduire les données empiriques à leur expression générale, et c'est ainsi, dit Hegel, que Képler a démontré les lois du mouvement absolu. L'origine ou la source d'une chose, ce n'est pas le principe d'où elle émane, c'est la forme immédiate sous laquelle elle apparaît d'abord. Les éléments divers et les existences diverses ne sont que des *moments* du mouvement universel de l'idée *une,* des formes transitoires, qui n'ont rien de fixe, rien de permanent. Tout est *fluide,* si l'on peut dire ainsi, dans les idées et les choses; les deux séries sont absolument continues : une continuité absolue en est la loi suprême.

Dans ce mouvement continu, mais articulé, ce qui précède est la raison, la substance, le genre de ce qui suit, et ce qui suit est la vérité, la réalité, l'espèce de ce qui précède. C'est une spécification continuelle qui, dans son dernier résultat, retourne à l'état général, à l'identité absolue d'où elle est partie.

Cela admis, le mode de procéder en résulte nécessairement. Tout étant un dans l'idée absolue concrète, elle ne peut sortir de cet état que par une contradiction intime, qui devient la cause d'une division, d'une *diremption.* De là le besoin de la conciliation et du retour à l'unité; puis diremption nouvelle et nouvelle conciliation, et ainsi indéfiniment, jusqu'au dernier terme de l'évolution. La dialectique spéculative ou *immanente* procède par un mouvement qui s'accomplit en trois temps. Il y a d'abord la *thèse* ou la position, l'idée en soi, en puissance, à l'état d'involution; puis l'*antithèse,* la négation, l'idée pour soi, l'idée réalisée, à l'état d'évolution; enfin la *synthèse,* la négation de la négation avec un résultat positif, l'idée en soi et pour soi, revenue à elle.

Tel est le rhythme constant de cette nouvelle dialectique : de là cette *tripartition* qui domine dans le système en général et dans tous ses détails, et dont le type est dans le dogme de la Trinité.

A ces trois moments de la dialectique correspondent ce qu'on appelle en logique la *notion,* le *jugement,* la *conclusion,* pris spéculativement. Hegel abuse de l'étymologie des mots qui désignent en allemand ces diverses opérations de l'entendement. La *notion,* concept, compréhension (*Begriff,* de *begreifen,* comprendre), est la virtualité, la nature primitive, la substance de la chose. Le *jugement,* en allemand *Urtheil,* départ, partage, division, est, selon lui, la *diremption,* l'ac-

tion par laquelle la notion s'ouvre et se manifeste. La conclusion enfin est l'opération par laquelle se fait la conciliation, le retour : conclure, c'est fermer, c'est réunir. Ensemble, les trois mouvements constituent le syllogisme réel, le raisonnement spéculatif.

Il importe encore de remarquer que Hegel donne de même un autre sens aux mots *concret* et *abstrait*. L'idée à l'état concret, c'est pour lui l'idée en soi, comme virtualité infinie, à l'état d'involution, et les choses sont abstraites lorsqu'elles sont considérées à part de l'idée. L'*abstraction*, ce n'est pas une qualité considérée séparément du sujet, mais une chose considérée séparément de sa substance, de sa notion.

Le mouvement de la pensée, pris en lui-même, produit l'*idée absolue*, l'idée concrète, la notion ou la substance universelle. Son évolution par la pensée constitue la *nature* ou l'univers matériel, et son retour à elle-même, avec une pleine conscience de soi, constitue l'*esprit*. De là la division du système en trois grandes parties, la *logique*, la *philosophie de la nature*, la *philosophie de l'esprit*.

Par un premier travail, la pensée constitue l'idée absolue comme telle, en s'élevant de la dernière abstraction jusqu'à l'idée concrète, qui, comme l'œuf de Brama, renferme en puissance toutes les existences : ce travail est l'objet de la logique, la science de l'idée pure, de l'idée en soi.

Par un second travail, continué du premier, l'idée concrète, semblable à l'œuf qui se brise, fait évolution, et, en sortant, pour ainsi dire, d'elle-même, devient nature, univers : de là la philosophie de la nature ou la science de l'idée se manifestant, se réalisant dans le monde, et devenant comme un *autre* pour elle.. Les platoniciens appelaient la matière l'*autre*, mais dans un sens différent; car, selon Hegel, cet *autre*, c'est encore l'idée, mais sous une autre forme.

Enfin, par un troisième et dernier travail, l'idée revient à elle avec une pleine conscience de ce qu'elle est en soi, et se reconnaît comme *esprit* : ce retour est l'objet de la philosophie de l'esprit, la science de l'idée revenue à elle-même.

Le tout est la genèse de Dieu dans l'esprit de l'homme, et a pour fin dernière de donner à l'esprit humain la conscience qu'il est lui-même l'absolu. L'idée divine est la substance de l'univers physique et moral ; le mouvement de la pensée en est le principe générateur, et l'esprit en est le résultat.

C'est sous ces trois chefs que, dans l'*Encyclopédie*, sont classées, avec la prétention d'une parfaite continuité de développement, toutes les sciences philosophiques.

Dans l'introduction, Hegel traite de la définition de la philosophie et de ses rapports avec son histoire.

La vraie définition de la philosophie est le résultat même de la science, et ne peut se justifier que par la fin. On peut cependant, tout d'abord et d'une manière générale, la définir : la contemplation réfléchie des choses. La philosophie *repense* les produits de la pensée naturelle et spontanée : c'est la conscience de la conscience, la pensée de la pensée. Le contenu vrai de la conscience ne se montre complétement, et sous son véritable jour, qu'autant qu'il est converti en pensées, en notions ; mais, pour être ainsi transformé, ce contenu ne s'en accorde pas moins

avec l'expérience, et n'en est pas moins l'expression de la réalité, pourvu que l'on distingue la vraie réalité de ce qui n'a qu'une existence phénoménale et contingente, La réalité est la raison objective, la raison réalisée.

La raison subjective d'ailleurs éprouve le besoin de donner au savoir la forme de la nécessité, nécessité qui ne se rencontre pas dans la science dite expérimentale. La pensée réfléchie, en tant qu'elle cherche à satisfaire à ce besoin de la raison, est pensée spéculative, philosophique.

La pensée philosophique se développe et s'élève par degrés, et l'*Histoire de la philosophie* présente ce développement sous la forme d'une succession accidentelle et d'une diversité de principes et de systèmes; mais le même esprit y domine, et il n'y a là qu'une seule et même philosophie. Ce développement que nous offre l'histoire se retrouve dans la philosophie même, mais délivré de toute contingence historique.

La science de l'idée est essentiellement système, puisque le vrai, en tant que concret, ne peut se développer qu'en soi et avec unité, c'est-à-dire comme totalité. Un contenu philosophique n'a de valeur que comme partie ou *moment* de l'ensemble,

Le point de départ de la philosophie est la pensée elle-même. Elle commence par la *logique* ou la science de l'idée dans le pur élément de la pensée.

Les observations qui servent d'introduction à la logique sont importantes : là se trouve le vrai principe de l'idéalisme de Hegel, et là aussi est l'erreur fondamentale de son système. La pensée, dit-il, dans l'acception ordinaire, est, quant au sujet pensant, considérée comme une faculté de l'esprit coordonnée à d'autres facultés : son produit est le général, l'abstrait. Considérée comme active quant aux objets, comme réflexion, le général qu'elle produit renferme l'essence, la vérité des choses. Ainsi, même selon la manière de voir ordinaire, les idées sont les essences des objets. Et, comme la réflexion modifie les données sensibles, il s'ensuit que ce n'est que par une modification que la vraie nature des choses arrive à la conscience. Or, la pensée étant mon action à moi, il s'ensuit de plus que cette vraie nature est la libre production de mon esprit comme sujet pensant.

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a dans ces propositions d'arbitraire et de forcé. De ce que ce n'est que par la pensée que nous pouvons connaître les objets, il ne s'ensuit pas que leur réalité dépende de la pensée et que les idées en soient l'essence. S'il est vrai que les données soient modifiées par la réflexion, de quel droit inférer de là que cette modification nous fasse connaître la vraie nature des choses? Enfin de ce que la vraie nature des objets, en supposant qu'il en soit ainsi, ne nous est connue que par la pensée, peut-on en conclure que cette vraie nature soit une production de notre esprit?

Tout l'idéalisme de Hegel repose sur cette base ruineuse. Les pensées, poursuit-il, peuvent donc être appelées objectives, de même aussi que les formes de la logique ordinaire. La logique se confond ainsi avec la métaphysique, la science des choses réduites en pensées, et ces pensées objectives, qui sont la vérité des choses, sont l'objet de la philosophie.

Une analyse de la *Logique* est impossible ici; nous nous bornerons à en indiquer la marche et à faire quelques observations.

La logique est, selon Hegel, le système de la raison pure, de la vérité en soi, la science de Dieu considéré dans son éternelle essence et indépendamment de sa réalisation physique et morale.

Elle est divisée en trois parties : la science de l'*être*, la science de l'*essence* et la science de l'*idée*. La pensée, par son seul mouvement, s'élève de l'*être pur* jusqu'à l'*idée* absolue concrète. Cette synthèse créatrice, partie du néant, arrive d'abord, au moyen du concept de *devenir*, à l'être déterminé, à l'existence. Dans la seconde partie, l'auteur traite de l'essence comme base de l'existence, puis du phénomène et de la réalité. Dans la troisième partie enfin, le mouvement logique aboutit à l'idée absolue par trois degrés marqués chacun par trois moments. La notion *subjective* d'abord, et devenue successivement notion, jugement et conclusion, devient ensuite *objet, mécanisme, chimisme, théologie ;* enfin l'idée concrète est achevée par la vie et la connaissance.

Ainsi, selon Hegel, la pensée n'est pas un simple instrument s'exerçant sur un objet donné ; la pensée pure est créatrice comme la pensée divine. Les notions ne sont pas les images logiques des choses, formes fixes et distinctes; mais l'essence des choses, des formes transitoires n'exprimant que des *moments* dans le développement logique de Dieu.

Toute cette doctrine est fondée sur une étrange illusion. Pour arriver à l'être pur, au néant logique, il a fallu faire abstraction de toute réalité et de toutes ses déterminations ; et ensuite. pour expliquer la réalité et les catégories, il a fallu restituer progressivement la réalité à l'idée de l'être et rétablir les catégories préexistantes. Ainsi, dès le début, pour s'élever au-dessus de l'être pur et du néant, Hegel les concilie et les unit par le *devenir,* d'où résulte l'existence.

Partant de la supposition que les idées sont l'essence des choses, il en conclut que la notion la plus générale est l'essence de tout; ainsi l'*être pur,* si pauvre et si vide qu'il soit, le *néant* recèle dans son sein toute la plénitude de l'être concret, qui en résulte par le seul mouvement de la pensée : c'est là une création véritablement *ex nihilo.* L'idée absolue concrète, l'univers, l'esprit, Dieu même, naissent de la seule action de la pensée pure sur l'être pur, c'est-à-dire du vide sur le vide, du néant sur le néant. Mais en y regardant de près, le miracle disparait. La pensée introduit dans le néant ses catégories, et, par une restitution mal déguisée, rend à l'être ce que l'abstraction en a ôté. L'idée de l'être grossit en s'avançant, *crescit eundo,* non par le seul mouvement de la pensée, mais par les éléments nouveaux qui y sont continuellement ajoutés.

Cependant l'*idée* absolue ne peut pas rester à cet état concret d'*involution.* Elle éprouve le besoin de se réaliser, de se manifester ; elle produit l'univers, qui est l'*idée logique apparaissant au dehors.* La nature est l'idée sous la forme de l'*extériorité :* c'est un reflet de l'idée plutôt que son expression exacte. En effet, dans l'idée, la nature est divine ; mais, telle qu'elle est, elle ne répond pas absolument à l'idée : elle est, dit Hegel, *contradiction inconciliée.* Elle doit être considérée comme un système de degrés dont l'un procède nécessairement de l'autre, de telle sorte que chaque nouvelle forme est la vérité prochaine de celle d'où elle résulte ; c'est un organisme vivant, graduellement progressif, dont la consommation sera l'esprit. Cette gradation ne doit pas être considé-

rée comme inhérente à la nature. Les métamorphoses n'ont lieu que dans l'idée qui est l'essence de la nature. Dans la nature même les existences paraissent distinctes, individuelles, indifférentes les unes aux autres. La continuité n'est que dans l'idée.

Le monde est une fleur qui procède éternellement d'un germe unique, l'idée absolue concrète. C'est un tout organique et vivant; mais dans ses productions règne néanmoins, selon Hegel, une sorte de désordre et de hasard. C'est là une contradiction évidente, amenée par les besoins du système. Hegel divinise la nature en tant que dans ses formes générales elle semble se conformer aux déterminations logiques de l'idée; il la méprise en tant que dans ses détails et sa variété elle se refuse à se laisser emprisonner dans ses catégories. Au lieu de reconnaître l'insuffisance de la philosophie à cet égard, il accuse en propres termes la nature elle-même d'impuissance, de l'impuissance de demeurer fidèle aux déterminations logiques et d'y conformer exactement ses produits.

La *Philosophie de la nature* est divisée en trois parties : la *Mécanique*, la *Physique*, l'*Organique*. Chaque partie est subdivisée en trois sections.

Sous le premier titre, le philosophe traite du temps et de l'espace, de la matière et du mouvement, de la mécanique absolue; sous le second, de la physique de l'*individualité générale* (des corps physiques libres, des éléments, du jeu des éléments); de la physique de l'*individualité particulière* (la pesanteur spécifique, la cohésion, le son, la chaleur); de la physique de l'*individualité totale* (la forme, le corps individuel, le travail chimique). Enfin, sous le titre de l'*Organique*, il traite de la géologie, de la nature végétale, de l'organisme animal (la figure, l'assimilation, la génération).

Il est bien entendu que cette philosophie de la nature, qui est en général semblable à celle de M. Schelling, a pour base la science physique actuelle. Mais Hegel n'en admet que ce qui s'accorde avec son système logique. Il a la prétention de traduire en idées les généralités empiriques, et de montrer comment celles-ci procèdent avec nécessité de la virtualité de l'idée.

L'espace nous manque pour relever ici tout ce qu'il y a dans cette partie de la philosophie de Hegel d'ingénieux et de profond, mais aussi d'arbitraire et de singulier, et pour dire combien les faits sont les uns dénaturés, les autres omis ou ignorés. Mais nous devons citer comme un exemple du dédain superbe avec lequel Hegel traite les phénomènes quand ils sont rebelles à sa dialectique, et des aberrations où l'esprit de système peut entraîner le génie, la manière dont il s'exprime sur le ciel étoilé, que Kant admirait à l'égal de la loi morale qui est en nous. « Le monde étoilé, dit Hegel (dans l'addition au § 268 de l'*Encyclopédie*), n'a pas pour la raison le même intérêt que pour le sentiment : c'est un infini négatif, le théâtre d'une *diremption* abstraite, où le hasard exerce sur les rapports une influence essentielle. Le système solaire seul est rationnel. L'action par laquelle se remplit l'espace éclate en une multitude infinie de corps. C'est une sorte d'*exanthème* de lumière, qui n'est pas plus admirable pour le philosophe qu'une éruption de peau ou un vil essaim de mouches. »

Si, d'un côté, Hegel ne voit dans la nature qu'un reflet, une mani-

festation inadéquate de l'idée; d'un autre côté, il fait résulter l'esprit du développement de la vie naturelle. De cette manière l'idéalisme logique, pour lequel la nature n'est que l'idée manifestée, tombe dans l'extrême opposé, c'est-à-dire dans le réalisme absolu, ou le naturalisme, selon lequel la nature est le principe de l'esprit. L'esprit apparaît comme le dernier résultat, comme la vérité de la nature.

La *Philosophie de l'esprit* est encore divisée en trois parties. La première, intitulée l'*Esprit subjectif*, est subdivisée en *Anthropologie*, *Phénoménologie* et *Psychologie*. La seconde, qui a pour titre l'*Esprit objectif*, est divisée en trois sections : le *Droit*, la *Moralité*, les *Mœurs*. La troisième partie enfin, l'*Esprit absolu*, achève l'œuvre en faisant arriver l'esprit à la fin de son développement par l'*Art*, la *Religion* manifeste ou révélée, et la *Philosophie*.

Dans ce cadre, nous retrouvons les plus hautes questions dont s'est toujours occupée la spéculation; mais ces questions ne sont pas ici l'objet d'autant de sciences distinctes, quoique fondées sur des principes communs. Ainsi que la vie tout entière n'a d'autre fin que de donner à l'esprit la conscience absolue de lui-même, les diverses sciences philosophiques ne sont ici qu'autant de degrés pour arriver à la science définitive de l'esprit absolu.

L'esprit subjectif et fini est le dernier produit de la vie physique, qui arrive à son plus haut degré de développement dans l'homme. Il est d'abord *âme* ou esprit naturel, et comme tel, il se forme son corps plutôt qu'il n'en résulte : ce premier travail est décrit dans l'*Anthropologie*. Puis il se donne la conscience de son être, et tend à s'élever au-dessus de la nature : tel est l'objet de la *Phénoménologie* dans un sens restreint. Enfin il se détermine lui-même, devient sujet pour lui, et, ainsi considéré en lui-même, il est l'objet de la *Psychologie*. La raison, qui est l'unité de la conscience immédiate et de la conscience réfléchie, constitue l'esprit proprement dit, et produit la certitude que les déterminations de la conscience de soi sont aussi celles de l'essence des choses. Là commence la psychologie, qui considère d'abord l'esprit comme intelligence, puis comme volonté, enfin comme esprit libre. La liberté est l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique, libre intelligence.

Par là l'esprit devient *objectif*, et son action comme tel tend à réaliser sa liberté en se créant un monde moral. Ici se placent la *Philosophie du droit*, la *Morale*, la *Politique*, la *Philosophie de l'histoire*. On pressent ce que sera tout cela dans un système où il n'y a rien de fixe, rien de substantiellement différent. Une philosophie qui ne voit dans les choses humaines, comme dans la nature, qu'un développement nécessaire, et qui n'admet pas une véritable individualité; qui, par conséquent, ne connaît ni la vraie liberté ni la vraie personnalité, ne peut fonder ni le droit ni la morale. « Les bonnes institutions sociales, a dit Rousseau, sont celles qui savent le mieux *dénaturer* l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus sensible que dans le tout. » Cette pensée a encore été exagérée par Hegel : selon lui l'Etat est la substance générale, dont les individus ne sont que des accidents, des modes. L'individu se doit tout entier à la société, puisqu'il n'est rien sans elle. Ainsi Hegel fait de l'Etat le but

de la société, et non un simple moyen. Toutefois sa politique est très-libérale dans les applications qu'il en fait.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Hegel éclate le même amour de la liberté avec le même mépris des individus et des générations particulières. La philosophie, dit-il, accepte les faits historiques, et n'y apporte que la pensée que la raison règne partout en souveraine. L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps, la raison divine se manifestant dans le gouvernement général du monde, la marche nécessaire et rationnelle de l'esprit réalisant sa puissance; et, comme l'essence de l'esprit est la liberté, l'histoire est le récit des vicissitudes à travers lesquelles il se donne la conscience actuelle de la liberté, qui est son essence. La loi du développement humain est la perfectibilité, le progrès. Mais ce progrès ne peut s'accomplir que par un travail plein de combats, parce que, à chaque époque, la conscience et la volonté ne s'intéressant qu'à leur existence présente, qu'elles prennent pour définitive, résistent au progrès : il y a ainsi lutte de l'esprit avec lui-même. Trois degrés marquent ce travail historique. Le premier est l'état primitif, où l'esprit est plongé dans une sorte de sommeil et d'ignorance de son être, la vie *orientale*, le règne de la foi, de l'obéissance, du despotisme. Dans la seconde période, l'esprit, s'arrachant à cet état d'engourdissement, entre dans la région de la liberté : la vie hellénique et romaine, avec son aristocratie, sa démocratie et son esclavage. Dans la troisième période seulement, l'esprit a pleine conscience de soi et s'élève jusqu'à la liberté générale : c'est la vie des nations de race germanique, qui durent au christianisme le sentiment que l'homme est libre comme tel, âge de la réconciliation, de la vérité, de la liberté. Mais pour faire prévaloir ce principe dans la société civile, il a fallu de longs et pénibles efforts, dont la succession constitue toute l'histoire moderne. La renaissance fut l'aurore d'un jour nouveau, dont la réformation fut le soleil levant, et la révolution française le brûlant midi : ses principes se répandirent partout avec les armes de Napoléon. Pour en assurer le triomphe, il ne reste plus qu'à concilier partout la religion avec le droit, par la conviction qu'il n'y a pas de conscience religieuse qui puisse légitimement s'opposer à la conscience civile.

L'esprit réfléchi de l'histoire universelle, en dépouillant toutes les formes de nationalité et son caractère historique, prend le caractère d'universalité concrète, et arrive ainsi à se savoir comme vérité éternelle, comme la réalité absolue, pour laquelle la nature et l'histoire ne sont que des formes des manifestations. Ce savoir s'élève et s'achève par trois degrés, l'*art*, la *religion* et la *philosophie*, qui, ensemble, forment la région religieuse en général.

L'art est l'effort par lequel l'esprit cherche à réaliser l'idée dans une forme extérieure, l'*idéal* qui est l'unité de la forme et de l'idée. Parmi les formes naturelles, le corps humain est la plus parfaite, parce qu'elle est l'expression immédiate de l'esprit. Du reste, le beau de l'art est aussi supérieur aux beautés de la nature, que l'esprit lui-même est supérieur au monde physique. L'art s'élève par trois degrés, la forme *symbolique*, ou l'art oriental, la forme *classique* ou l'art grec, et la forme *romantique* ou l'art moderne chrétien.

Dans la première, l'idée est plutôt indiquée qu'exprimée véritablement. Dans la seconde, l'idée est réalisée d'une manière plus adéquate; mais cette forme est encore imparfaite en ce qu'elle ne manifeste l'esprit que matériellement, comme esprit naturel. Dans la forme romantique, enfin, l'idée trouve sa véritable expression : elle spiritualise la nature, et ainsi est consommée la production de l'idéal. L'architecture est l'expression propre de la forme symbolique; la sculpture, celle de la forme classique; et les arts romantiques par excellence sont la *peinture*, la *musique*, la *poésie*. Du reste, le progrès d'un type à l'autre se retrouve dans l'histoire de chaque art en particulier, et dans le système des arts romantiques; il y a de plus progrès de l'un à l'autre et d'un genre à l'autre genre. Dans les leçons sur l'*esthétique*, toute l'histoire de l'art est distribuée d'après ce système, qu'on ne peut admettre sans dénaturer ou négliger souvent les faits, et sans méconnaître tout à à la fois la vraie nature de l'esprit et le génie de la nature. Par ce procédé d'ailleurs on arrive à la négation de l'art même. En effet, le progrès à travers les trois types fondamentaux n'a pas pour but de faire parvenir l'art à la perfection; mais d'en préparer le passage à la religion. L'art romantique aboutit à l'indifférence de la forme, puisque l'esprit n'a sa vérité que dans la pensée pure, dans la conscience philosophique. L'intermédiaire entre l'art et la philosophie définitive est la *religion manifeste*, qui est en même temps la perfection et la négation de l'art.

Dans ses *Leçons sur la philosophie religieuse*, Hegel parle de la religion en termes magnifiques. « C'est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes les douleurs du sentiment; la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux; là toutes les obscurités du temps s'évanouissent devant les clartés de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'esprit est délivré de toute forme finie; elle est conscience absolument libre, conscience de la vérité absolue. Dans la philosophie religieuse, on considère l'idée logique dans ses manifestations comme esprit. Dieu, qui est le résultat de la logique et de la philosophie de la nature, est ici immédiatement et comme tel l'objet de la pensée. »

La philosophie religieuse est divisée en trois parties. La première a pour objet l'*idée de la religion*, dont le développement constitue les religions diverses, les religions *déterminées*, qui sont l'objet de la seconde. La troisième partie considère l'idée religieuse revenue à elle, la religion absolue et véritable. Dans les religions déterminées, il s'établit un rapport du sujet à l'esprit comme Dieu. Puis, par le progrès ce rapport s'efface : l'homme sait que Dieu est en lui, qu'il est uni à lui, un avec lui.

Hegel considère toutes les formes de la religion, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme, comme autant de moments nécessaires du développement de la conscience religieuse. Elle se détermine : 1° comme *religion de la nature;* 2° comme religion de l'*individualité spirituelle.* La religion de la nature parcourt trois phases : elle est d'abord *religion de magie* (fétichisme, chamanisme, religion des Mongols, des Chinois, lamaïsme, bouddhisme); puis religion *de l'imagination* (religion des Indous, brahmaïsme); enfin religion de la *lumière* (parsisme), et religion

*du symbole* (religion des Egyptiens). La religion spirituelle devient successivement religion *du sublime* (judaïsme), religion de la *beauté* (religion des Grecs), et religion de l'*entendement* (celle des Romains). Celle-ci forme le passage à la religion absolue.

Dans cette nouvelle région, l'esprit est pour lui ce qu'il est en soi; il n'est plus l'objet de lui-même sous une forme déterminée. Ce savoir que l'esprit a de soi est la religion parfaite, la religion manifeste. En religion, comme en tout, l'esprit a parcouru les diverses phases de son développement jusqu'à devenir la négation de la forme antérieure, de toutes les formes finies : il est maintenant idéalité pure. La conscience religieuse se perd ainsi dans la conscience philosophique, qui en est à la fois la négation et le couronnement.

L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion : c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu et l'*explication* de Dieu; mais pour la première, ce contenu est présent sous la forme de la pensée spéculative. La philosophie, dans ce sens absolu, est l'unité de l'art et de la religion. Ce résultat vient à la suite du même mouvement par lequel la religion déterminée devient religion absolue. Par là l'esprit est devenu pour lui ce qu'il est virtuellement; il s'est reconnu lui-même pour l'absolu et s'est ainsi identifié avec Dieu. *L'absolu est l'esprit :* telle est la plus haute définition de Dieu. Trouver et comprendre cette définition, telle est la fin dernière de tout développement et de toute philosophie.

La conscience philosophique, qui est le dernier résultat du mouvement de l'idée, est l'idée ayant conscience d'elle-même, la vérité *consciente*. L'idée sait maintenant ce qu'elle est en soi; elle est revenue à elle avec la certitude qu'elle est bien réellement l'universalité concrète. L'esprit, qui avait paru être un résultat, est maintenant reconnu pour l'absolument premier, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même. Il est bien constant, à présent, que c'est bien en effet l'idée qui se meut et se manifeste dans la nature et dans l'histoire; que ce mouvement se fait par la pensée qui est son essence; que par la pensée elle se montre esprit absolu, se produit et se possède éternellement comme tel.

C'est à cette fin que tend l'esprit à travers toute l'histoire de la philosophie, et c'est dans ce sens que Hegel a traité cette histoire dans les leçons si remarquables qu'il lui a consacrées. La philosophie n'*est* pas, non plus que les choses ne *sont;* elle *devient* comme celles-ci *deviennent.* Les mouvements philosophiques dans l'histoire correspondent aux mouvements nécessaires de la dialectique spéculative. C'est pour cela que Hegel, dans l'histoire de la philosophie, s'applique à montrer les *moments* du développement de la conscience philosophique, ainsi que dans le système il montre partout la coïncidence des déterminations logiques de l'idée avec les mouvements historiques. Ici encore on peut reprocher avec justice à Hegel de n'avoir réussi à classer ainsi les faits qu'en faisant violence aux uns et en négligeant les autres.

En exposant le plan de ce vaste système, nous avons indiqué les pétitions de principe et les défauts que nous avons cru y remarquer. Nous terminons par quelques observations générales.

L'œuvre philosophique de Hégel offre un grand intérêt et beaucoup d'instruction. Elle laissera une trace profonde dans l'histoire. Venu

après Kant, Fichte et Schelling, Hegel a saisi avec une puissance incontestable le problème philosophique dans toute son étendue et toute sa profondeur, et s'il n'a pas réussi à le résoudre, c'est parce que, conçu ainsi, il est au-dessus de l'intelligence humaine. C'est un effort gigantesque de s'élever jusqu'à la source de toute vérité, d'interpréter la pensée créatrice et de l'imiter par la dialectique. Si la chute était inévitable, cette chute encore est glorieuse. Ensuite, dans les détails, que d'aperçus vrais, que d'heureuses rencontres, que de précieux débris sauvés d'un insigne naufrage! Toutes les sciences philosophiques retireront à jamais de cet œuvre d'utiles enseignements. Dans la philosophie de l'histoire surtout, dans la philosophie des religions et des arts, dans l'histoire de la philosophie, Hegel a répandu sur les faits et les doctrines, sur la marche générale de l'esprit humain, une lumière toute nouvelle.

Quant à la forme, on peut lui reprocher d'avoir trop souvent détourné les mots de leur véritable acception et abusé de leur étymologie; de s'être livré à des excentricités qui, plus d'une fois, aboutissent au trivial et au bizarre; mais, à cet égard encore, les ouvrages de Hegel offrent de grandes beautés. Il dispose librement de tous les trésors de sa langue. Il est souvent original et humoriste comme Shakspeare et Jean-Paul, moins la sensibilité, dont il paraît presque aussi dénué que Hobbes. Il ne recule devant aucune des conséquences désolantes de sa doctrine. Tandis que le lecteur le suit avec anxiété à travers tant d'illusions détruites vers la fin de tout développement, lui, Hegel, demeure insensible comme le destin, et s'avance avec une fermeté qui n'a rien d'humain, qu'on admire, mais qu'on ne saurait aimer.

La philosophie de Hegel semble être la plus haute glorification de l'homme : elle l'égale à Dieu, le fait la conscience de Dieu ; elle l'appelle le fils premier-né de Dieu ; mais, au fond, elle a peu de sympathie pour l'humanité, et se soucie peu de ses intérêts les plus chers. Elle lui ôte l'espérance d'une véritable immortalité, et la liberté qu'elle semble lui promettre ici-bas, comme le prix de toutes les souffrances des générations passées, elle la sacrifie à l'Etat. L'histoire universelle n'a d'autre fin que le développement progressif de la conscience de Dieu aux dépens de l'humanité. Dans cette manifestation de l'absolu, tout est nécessaire, le mal comme le bien. Le salut des hommes, selon Hegel, consiste en ce qu'ils arrivent à la conscience de leur unité avec Dieu, et que Dieu cesse d'être pour eux un objet distinct. Pour participer à ce salut, il faut dépouiller le vieil Adam, renoncer à notre individualité par la conscience de notre identité avec l'absolu. A ce compte, les philosophes panthéistes sont seuls sauvés, et Dieu lui-même n'existe qu'en eux et que par eux.

Hegel appelle superstition toute croyance en un Dieu objectif et en un monde opposé au monde actuel : il n'y a, selon lui, d'autre règne des esprits que celui que forment entre eux les penseurs dans lesquels l'esprit universel s'est manifesté. Cependant, le monde réel lui-même s'évanouit, et tout se réduit à un monde purement logique.

La philosophie de Hegel n'est pas un panthéisme réel, mais un panthéisme *logique :* tout ce qui est n'est que la manifestation de Dieu par le mouvement de la pensée. Dans ce système, Dieu est *tout* et *rien :* rien

en ce qu'il n'a conscience de lui-même que dans l'esprit humain ; tout, en ce qu'il est la substance générale de toutes les consciences et de toutes les existences. Il n'y a de substance que l'idée, de réalité que le développement, de réalité absolue que l'esprit, qui en est la fin.

En considérant de près ce prétendu idéalisme objectif, on ne tarde pas à se convaincre que ce n'est encore que l'ancien idéalisme sous une autre forme, impuissant à expliquer la vraie réalité. Il ne reconnaît pour réel que ce qui est éternel, le mouvement logique de l'idée, qui incessamment produit et reproduit le monde : c'est un éternel *devenir*. L'existence y est le plus pauvre des attributs. *Exister,* selon Hegel, c'est apparaître un instant, puis périr, retourner à son principe, à sa substance. Les esprits individuels et finis ne sont que des formes passagères de l'esprit universel, qui, à son tour, n'est qu'une généralité, la somme logique des esprits finis, et qui lui-même, comme Dieu, n'*est* pas réellement, mais *devient* sans cesse. Ainsi, rien ne subsiste, si ce n'est le mouvement éternel de la pensée, qui produit tout et tout dévore, qui passe éternellement du néant à l'être, et de l'être au néant. Il est vrai que c'est cela même qui constitue perpétuellement le monde. Les existences ne périssent que pour renaître ; les différences ne s'effacent que pour reparaître aussitôt. Chaque moment du développement existe quelque part et dans un même instant ; le monde est une plante qui sort éternellement d'un même germe, et qui porte à la fois des boutons, des fleurs et des fruits. Mais, à quelle fin toute cette végétation ? L'idée, en se développant, produit la nature ; et la nature, en produisant l'âme humaine, produit l'esprit ; et l'esprit devient Dieu. On ne sort ainsi de l'idéalisme que pour tomber dans le naturalisme. Encore, si ce naturalisme savait rendre compte de l'univers sans faire violence aux faits, sans mutiler les uns et sans négliger les autres !

L'abondance de la vie physique et morale ne se laisse pas ainsi emprisonner dans un système fixe et préconçu de catégories. Il y a sans doute partout développement, travail progressif dans la nature ainsi que dans la vie morale ; il y a partout des germes divins qui se développent d'après des lois déterminées ; et c'est la tâche de la pensée réfléchie de suivre ce développement, de saisir par la pensée les lois de cette dialectique vivante et divine ; mais ce travail de réflexion, de reconstruction, tout en se faisant d'après les lois de notre entendement, ne peut réussir qu'à l'aide de l'expérience. Il n'est pas donné à l'intelligence humaine de refaire par elle-même la création ; mais elle peut chercher à en comprendre la marche et la sagesse, en accordant toute confiance aux lois de la raison, qui aussi est émanée de Dieu. Les faits naturels, ceux de l'âme comme ceux de la nature extérieure, sont le produit d'un développement déterminé par la virtualité du germe d'où il procède ; mais au-dessus des faits est la région des principes éternels et souverains qui ont leur source dans la raison, et qui sont l'objet de la philosophie générale ; et comme, à cause de la commune origine de la raison et de la nature, c'est d'après ces principes que s'opère le développement universel, c'est aussi d'après ces principes qu'il doit être conçu et jugé.

Le tort de Schelling et de Hegel est d'avoir exagéré ce principe de l'harmonie des lois de la raison et de celles de la nature ; ils ont un tort plus grand : c'est de n'avoir pas admis, à côté des faits qui résultent d'un

développement nécessaire, d'autres faits qui ont leur source dans la liberté; ou de n'avoir vu dans cette liberté qu'un produit de la nécessité, au lieu d'y voir une causalité tout aussi primitive que la causalité nécessaire, bien que, dans l'homme, elle ne puisse s'exercer que dans de certaines limites et à de certaines conditions.

Hegel, non-seulement fonda une puissante et nombreuse école, il exerça de plus une grande influence sur l'esprit de sa nation. Ses disciples forment trois groupes bien distincts, et que l'on a désignés par les noms de *côté droit*, de *côté gauche*, et de *centre*. Le parti du centre s'en tient aux paroles du maître, appliquant sa méthode aux diverses parties de la science, et se préoccupant peu des conséquences pratiques du système; le côté droit, se faisant illusion sur ces conséquences, cherche à concilier la doctrine avec le christianisme le parti du côté gauche, où l'on remarque de plus une gauche extrême, accepte franchement ces conséquences, et rejette hautement la personnalité de Dieu et l'immortalité individuelle de l'âme, tandis qu'en politique il professe des doctrines socialistes et communistes. Dans ces derniers temps, l'école tend à s'amoindrir et à se diviser de plus en plus. La réapparition de M. Schelling dans le monde philosophique, à Berlin même, a été pour elle une nouvelle cause de dissolution. L'idéalisme absolu, porté au plus haut degré par Hegel, aura pour dernier résultat sa propre négation; et la pensée philosophique en Allemagne, désespérant de rencontrer la vérité absolue dans cette voie, mais éclairée par cette grande et inutile tentative, ne tardera pas à s'engager dans une route nouvelle et à revenir à un réalisme large et rationnel, sans abjurer pour cela la foi aux idées et à la souveraine initiative de la raison.

Récemment, un des disciples les plus distingués de Hegel, M. Rosenkranz, professeur à Kœnigsberg, a publié sur la vie de son maître un ouvrage plein d'intérêt et de science (*Hegel's Leben*, in-8°, Berlin, 1844).

J. W.

**HÉGÉSIAS**, fondateur de la secte des hégésiaques, et disciple de Pérabite, qui lui-même appartenait à l'école cyrénaïque, florissait à Alexandrie au commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ses principes étaient à peu près les mêmes que ceux de son maître et d'Aristippe de Cyrène, mais il en a tiré des conséquences toutes différentes, et a le mérite d'avoir montré le premier à quels tristes résultats l'on arrive avec la morale dite du plaisir. Considérant le plaisir et la volupté (ἡδονὴ ἐν κινήσει), et le plus haut degré de la volupté, c'est-à-dire le bonheur, comme l'unique fin de nos actions, il se demandait quels moyens nous avons d'atteindre à cet état, et il arrivait à cette conclusion, que le bonheur est une chose imaginaire, qui se dérobe à tous nos efforts (ἀδύνατον καὶ ἀνυπρακτόν). En effet, les maux l'emportent sur les biens, et les biens eux-mêmes, les rares jouissances que nous éprouvons, n'ont rien de réel, puisque l'habitude et la société ont le pouvoir de nous les ôter. De là cette maxime désolante que l'antiquité nous a conservée sous son nom : « La vie ne semble un bien qu'à l'insensé; le sage n'éprouve pour elle qu'indifférence, et la mort lui paraît tout aussi désirable. » Dans cette condamnation de tous les biens se trouvent compris les vertus, les

sentiments, les jouissances du cœur aussi bien que les avantages du corps et de la fortune. Le sage ne doit faire aucun cas ni de la reconnaissance, ni de l'amitié, ni de la bienfaisance, ni de l'estime des autres, ni de sa propre liberté. Hégésias avait l'habitude de peindre la vie avec de si sombres couleurs, que plusieurs de ceux qui l'avaient entendu se donnèrent la mort. De là lui est venu le surnom de *Pisithanate* (Πεισιθάνατος), c'est-à-dire qui conseille de mourir. Il a aussi écrit un livre où un homme décidé à se laisser mourir de faim (Ἀποκαρτερῶν, c'est le titre même de cet ouvrage, aujourd'hui perdu pour nous), essaye de justifier sa résolution en exposant tous les maux qui nous affligent. C'est à cause de la funeste influence que ce philosophe exerçait sur ses disciples, que le roi Ptolémée, à ce que raconte Cicéron, fit fermer son école. On peut consulter, sur Hégésias, Diogène Laërce, liv. II, *Vie d'Aristippe*, c. 86 et suiv.; Valère Maxime, liv. Ier, c. 9; Cicéron, *Tuscul.*, liv. Ier, c. 34, et une dissertation moderne de Rambach, qui a pour titre *Progressio de Hegesia* Πεισιθανάτῳ, in-4°, Quedlimb., 1771. On la trouve aussi dans sa *Sylloge dissertationum ad rem litterariam pertinentium*, in-8°, Hambourg, 1790. X.

**HEINECCIUS** ou plus exactement **HEINECKE** (Jean-Théophile, en allemand Gottlieb), naquit en 1681, à Eisenberg, dans le duché d'Altenbourg, fut successivement professeur de philosophie à Halle, professeur de droit à Franeker et à Francfort-sur-l'Oder, revint en cette même qualité à Halle, où il joignit à l'enseignement du droit celui de la philosophie, et mourut dans cette dernière ville le 31 août 1741. Heinecke s'est fait une immense réputation en Allemagne comme jurisconsulte et comme érudit; mais son nom appartient aussi à l'histoire de la philosophie. Il a essayé, en marchant sur les traces de Thomasius et de Cumberland (*Voyez* ces deux noms), de concilier cette science avec la science du droit, d'introduire dans celle-ci la méthode et l'esprit de généralisation de celle-là. C'est sous l'influence de ces idées qu'il a écrit ses *Eléments du droit naturel et du droit des gens* (*Elementa juris naturæ et gentium*), in-8°, Halle, 1738; son *Introduction à l'ouvrage de Grotius* (*Prælectiones academicæ in H. Grotii de jure belli ac pacis libros*), in-8°, Berlin, 1744; et son *Introduction au traité de Puffendorf, sur les devoirs de l'homme et du citoyen* (*Prælectiones academicæ in Sam. Puffendorf de officio hominis et civis*), in-8°, ib., 1742; Vienne, 1757. Il a publié aussi un traité de philosophie proprement dite, précédé d'une histoire abrégée de cette science, *Elementa philosophiæ rationalis et moralis quibus præmissa est historia philosophica*, in-8°, Francfort, 1728. L'*Histoire de la philosophie* a été imprimée séparément, in-8°, Berlin, 1743. On a publié à Genève une édition complète des œuvres de Heinecke, *Opera ad universam jurisprudentiam, philosophiam et litteras humaniores pertinentia*, 8 vol. in-4°, 1744-1748; 9 vol. in-8°, 1771. X.

**HELMONT.** *Voyez* Van Helmont.

**HELVÉTIUS** (Claude-Adrien), né à Paris en janvier 1715, y mourut le 26 décembre 1771. Son père était le premier médecin de la

reine ; et cette protection suprême obtint au jeune Helvétius, à l'âge de vingt-trois ans, une place de fermier général, qu'il ne quitta qu'en juillet 1751. Son vif amour de la gloire le porta à rechercher les succès littéraires. Pendant que de nombreux traits de bienfaisance honoraient l'emploi de sa fortune, sa maison, à Paris, devint rapidement le centre de cette société brillante qui remplissait alors les salons qu'on appelait philosophiques. Il écrivit plusieurs ouvrages, entre autres le livre *de l'Esprit*, le *Traité de l'homme*, et un poëme *Sur le bonheur*. Le plus célèbre, et le seul qui lui ait fait une véritable réputation, c'est le livre *de l'Esprit*, qui obtint à son apparition (1758) un succès éclatant. On sait que ce fut à l'occasion de ce succès que madame du Deffand dit ce mot célèbre : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. » Le livre d'Helvétius fut condamné, et l'auteur quitta la France pour quelques années. Après avoir voyagé en Angleterre et en Allemagne, être allé à Berlin, où il visita Frédéric II, Helvétius rentra dans sa patrie, où il retrouva tous ses amis, mais non toute sa gloire. Dans son absence, son ouvrage avait essuyé de nombreuses et de redoutables critiques. Ainsi Voltaire louait bien la clarté du style et l'élégance du livre *de l'Esprit* devant les étrangers célèbres qui allaient le visiter aux Délices ; mais il trouvait le titre équivoque, l'ouvrage sans méthode, rempli de choses communes ou superficielles, et ce qu'il renfermait de neuf, faux ou problématique. D'un autre côté, J.-J. Rousseau, dans l'*Emile*, attaquait sans ménagement, et poursuivait de sa généreuse indignation tous les principes du livre *de l'Esprit*. D'Alembert et Diderot, dans leurs conversations, ne lui épargnaient pas les jugements sévères. Il est vrai que ces deux écrivains pouvaient retrouver dans l'ouvrage d'Helvétius beaucoup de leurs propres pensées ; mais la manière dont Helvétius les présentait ne leur donnait pas un relief bien éclatant. Quoi qu'il en soit, cette espèce de retour de l'opinion fut très-sensible à l'auteur du livre *de l'Esprit*. Il s'émut profondément des critiques dont il avait été l'objet ; et ce fut en partie pour y répondre, en partie pour y faire droit et les désarmer, qu'il reprit, dans le livre *de l'Homme*, les mêmes théories qu'il avait déjà développées dans le livre *de l'Esprit*. Il rejeta les unes, modifia les autres, et, en définitive, essaya de mieux établir ses principes. Mais déjà d'autres influences avaient pénétré dans cette société brillante qu'animaient les discussions du parti philosophique : le livre *de l'Homme* n'obtint aucun succès. Peu à peu Helvétius, toujours en quête des moyens d'arriver à la gloire, abandonna la philosophie pour la poésie, qui l'occupa seule sur la fin de sa vie.

La part d'influence qu'obtint Helvétius dans le mouvement philosophique du siècle dernier étant due exclusivement au livre *de l'Esprit*, il n'y a lieu à s'occuper ici que de cet ouvrage. Il se divise en quatre discours, dans lesquels sont exposés en détail, et d'une manière propre à l'auteur, les principes, d'ailleurs fort connus, de la morale de l'intérêt.

Il commence par affirmer que l'homme est un animal purement sensible, dont toute l'existence se compose de sensations. Il se donne d'autant moins de peine pour établir cette énorme hypothèse, qu'au dernier siècle elle avait presque la valeur d'un axiome. Entre l'homme et les autres animaux, la différence n'existe donc que du plus au moins,

c'est-à-dire seulement dans le degré de sensibilité. Cette différence lui paraît due exclusivement à celle des organes qui est tout à l'avantage de l'homme.

La sensibilité, excitée au point de devenir le moteur des actions humaines, se produit sous différents modes qu'on appelle les passions. Celles-ci ne sont que le dévéloppement dans toute sa plénitude de la sensibilité physique. Les facultés actives, ou la volonté, n'appartiennent donc point à un principe distinct de la sensibilité; elles ne sont que cette faculté même envisagée comme la source unique de nos actions. Le mot de liberté, tel que l'entend le sens commun, est un mot vide de sens.

Si les passions sont le principe unique de nos actes et de notre puissance, le plaisir ou la douleur en sont les effets inévitables, c'est-à-dire la fin et le but de toute existence humaine. Rechercher le plaisir, fuir la douleur, telle est donc la seule loi qui soit conforme à notre nature.

Après avoir établi ces principes, Helvétius s'efforce de les confirmer par l'expérience. Il soutient que, chez les nations comme chez l'individu, le plaisir, l'intérêt est le but suprême et universel des actions humaines, soit que nous cédions aux mouvements irrésistibles de l'instinct et de la passion, ou que nous nous laissions guider par la réflexion et le calcul. C'est d'après les avantages et les désavantages, ou le bien et le mal qui en doivent résulter pour nous, que nous dirigeons notre propre conduite et que nous apprécions celle des autres. Par conséquent, ce qu'on appelle vice ou vertu n'est qu'une autre manière de désigner les qualités agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles des choses. En dehors de cette signification, les mots vertu ou vice ne correspondent à aucun fait réel, à aucune qualité des objets, des actes, ni de l'agent.

Pour démontrer cette dernière assertion, Helvétius se borne à l'analyse des actions humaines; mais, prenant en détail les actes les plus désintéressés, les passions même les plus généreuses et les plus bienveillantes, il essaye de les expliquer par des motifs personnels et intéressés. Si un homme fait du bien à ses semblables, s'il se dévoue pour son père, son fils ou sa patrie, c'est, suivant Helvétius, parce qu'il trouve à faire cette action, à s'imposer ce sacrifice, un plaisir supérieur à toutes les souffrances qui en dérivent; c'est parce que ces héroïques déterminations emportent avec elles une sensation de plaisir que nous estimons mille fois plus que la douleur qui les accompagne. De sorte que ce dévouement apparent, ce prétendu sacrifice qui constitue aux yeux de l'humanité la beauté de l'amour filial, la sublimité de l'amour de la patrie, devient, dans l'analyse d'Helvétius, un véritable calcul, par lequel nous mettons un certain plaisir au-dessus de toute peine, et qui nous porte à obéir à une passion particulière, plus puissante, plus dominatrice que les autres.

Si le sacrifice que nous faisons, tout en nous procurant une sensation agréable, est en même temps utile aux autres, alors il reçoit le nom de vertu. La perfection consiste donc à faire concorder le plus complétement possible notre plaisir personnel avec l'intérêt des autres.

On comprend ainsi comment l'homme, être essentiellement égoïste dans le système d'Helvétius, est néanmoins susceptible de bienfai-

sance, de justice, de patriotisme. Tous ces mots désignent une manière d'accorder notre intérêt avec celui des autres, de leur rendre utile notre propre bonheur.

Mais, alors, qu'est-ce qui peut donner naissance à l'injustice? Ce n'est pas une opposition quelconque entre la vertu et l'intérêt, entre le juste et l'utile. Une pareille opposition n'existe pas. Et pourtant l'injustice est patente dans le monde; elle frappe et offusque tous les regards! L'injustice vient de ce que les hommes n'aperçoivent pas toujours en quoi leur intérêt personnel s'accorde avec l'intérêt général. Faute de lumières suffisantes, ils mettent leur conduite en opposition avec l'intérêt général, et entrent en lutte avec la société. La moralité de l'individu est proportionnée à son instruction et à l'étendue de son intelligence. « L'homme vertueux, dit Helvétius (Disc. III, c. 16), n'est donc pas celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général, qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. »

Telle est, en substance, la psychologie morale d'Helvétius. Restait à indiquer les moyens d'appliquer ces principes à la direction de la vie humaine. La destinée de l'homme étant telle que le prétend Helvétius, comment l'accomplir? C'est le dernier problème qu'il se pose, et ce problème il le résout d'une manière qui lui est tout à fait propre.

Puisque les passions, comme nous l'avons dit tout à l'heure, sont le principe et le mobile de toutes nos actions, la source unique du bonheur dont nous sommes capables, il faut bien se garder de leur opposer un frein. Les satisfaire est, au contraire, notre première loi. Il faut, quand elles ne sont pas assez fortes, les exciter, les faire naître, les exalter de toute manière. Sans elles, rien de beau, rien de bon, rien de grand parmi les hommes.

Mais pour diriger habilement les passions, et empêcher que l'une d'elles, par une prédominance excessive, ne nuise au développement des autres, il faut une règle, la seule que reconnaisse et comprenne Helvétius. Il veut que les passions soient gouvernées et développées simultanément par l'éducation.

En effet, tous les hommes ont reçu de la nature la même constitution physique; par conséquent, ils se ressemblent, ils sont primitivement égaux par leurs facultés intellectuelles et morales : car toutes ces facultés, selon Helvétius, ont leur origine dans la sensation, qui elle-même dépend des organes. Mais nos sensations sont plus ou moins variées, plus ou moins nombreuses, suivant le milieu dans lequel nous vivons, suivant le temps, le lieu, le pays, la famille où le sort nous a fait naître, et où se passent les premières années de notre existence. Or, toutes ces circonstances réunies, auxquelles il faut ajouter le gouvernement qui nous régit, les maîtres qui ont formé notre enfance, les amis qui nous entourent, les lectures dont nous avons été nourris, les occupations que le hasard ou notre propre choix nous a imposées, constituent, dans la plus large acception du mot, ce qu'on appelle l'éducation. Donc, l'éducation seule nous explique la diversité et l'inégalité qu'on observe dans l'espèce humaine. Les hommes ne sont rien que ce que l'éducation les a faits, et si on leur enseignait les moyens d'accorder leur intérêt

personnel avec l'intérêt de tous, on leur montrerait le chemin du bonheur, et on ferait disparaître les injustices et les crimes qui affligent la société. Helvétius va plus loin encore. Puisque tous les hommes sont capables d'apprendre à lire et à écrire, « ils pourraient tous également, dit-il, s'élever à ces grandes idées dont la découverte les placerait au rang des hommes illustres. » Il reconnaît aux législateurs le pouvoir d'allumer dans les cœurs toute espèce de passions, et de façonner à leur gré l'esprit, les mœurs et le caractère des peuples soumis à leur empire.

En résumé, le sensualisme le plus grossier en psychologie, l'égoïsme et le fatalisme en morale, l'assimilation de l'homme à la bête, l'intérêt et le plaisir mis à la place du devoir, la liberté confondue avec la passion, telle est toute la philosophie d'Helvétius. Ce sont les principes de Hobbes et d'Epicure mis à la portée des salons et des beaux esprits du XVIII[e] siècle. La forme anecdotique et frivole dont ils sont revêtus ici les met au-dessous de la critique. La seule idée qui appartienne en propre à l'auteur du livre *de l'Esprit*, et qui mérite de nous arrêter un instant, c'est l'hypothèse de l'égalité naturelle des intelligences et de la toute-puissance de l'éducation.

Cette idée, qu'on a essayé plus tard de transporter dans la pratique, excite d'abord l'étonnement; mais quand on l'examine de plus près, on n'y trouve plus qu'un paradoxe insoutenable. Quel est l'homme, en effet, chargé d'instruire l'enfance ou la jeunesse, qui ne remarque tout d'abord, entre les esprits qui lui sont confiés, des différences considérables ? Et qu'on ne dise pas que ces différences viennent de la famille, ni du gouvernement, ni des autres circonstances extérieures. Car le père de famille qui a plusieurs enfants, qui leur donne à tous la même éducation, les voit cependant se distinguer les uns des autres par des vocations diverses et des facultés inégales.

D'un autre côté, nous voyons constamment des esprits très-médiocres rester tels malgré les secours de l'éducation la plus complète et la mieux dirigée; et, au contraire, des intelligences précoces devancer ces secours, comme Pascal qui devine Euclide. Les intelligences énergiques brisent les obstacles que leur opposent les circonstances extérieures, et parviennent, dans des situations difficiles, à remplacer l'éducation que la société leur refuse, par celle qu'elles se donnent.

Il est donc absolument faux que le degré d'intelligence qu'on observe chez un homme soit en rapport avec la culture qu'il a reçue, et ne soit qu'une conséquence ou un résultat de l'éducation. C'est que toutes les intelligences ne sont pas égales, quoiqu'elles obéissent aux mêmes lois et s'appuient sur les mêmes principes. L'unité de la raison n'exclut pas l'inégalité des esprits.

Helvétius appelle à son aide une foule d'anecdotes pour montrer que le génie n'est qu'un mot, et que les plus admirables découvertes sont le fruit du hasard. En acceptant même tous les faits qu'il raconte, on peut lui répondre que les mêmes occasions sont souvent offertes au vulgaire et à l'homme de génie; mais que le vulgaire ne voit rien là où l'homme supérieur rencontre le germe d'une découverte éclatante.

L'éducation, malgré sa puissance incontestable, ne fait donc pas tout chez l'homme. Son influence a des limites, et il ne suffit pas d'instruire

les hommes pour en faire des citoyens utiles ou des hommes de génie. L'intelligence n'est pas une table rase, une pure capacité, vide de tout principe, et partant, le bien et le mal qui se font dans la société ne sauraient s'expliquer exclusivement par l'éducation.

Il n'est pas moins absurde de prétendre qu'il soit au pouvoir des législateurs d'*allumer à leur gré dans les cœurs toutes sortes de passions*, et que les diverses formes de gouvernement exercent sur les caractères des nations une action toute-puissante. La législation, la forme du gouvernement ont une influence analogue à celle de l'éducation. Elles sont une sorte d'éducation générale et extérieure, mais par cela même moins pénétrante et moins efficace que l'éducation individuelle.

C'est à ses défauts mêmes, c'est-à-dire à cette fausse clarté, qui consiste à supprimer, avec les difficultés de la science, tout ce qui en fait la dignité et l'intérêt, que le livre *de l'Esprit* dut la meilleure partie de son succès. Publié au milieu du dernier siècle, au sein d'une société spirituelle, mais peu grave et peu laborieuse, il fit croire qu'il avait mis à la portée de tous les problèmes les plus compliqués de la philosophie, et dut éblouir cette foule qui aime à se persuader qu'elle sait sans avoir appris.

On a souvent réimprimé les œuvres d'Helvétius. Les éditions les plus complètes sont celles de Servière et de P. Didot, publiées l'une et l'autre à Paris, en 1795. La première se compose de 5 vol. in-8°; la deuxième, de 14 vol. in-18. Fr. R.

**HEMSTERHUYS** (François), le plus éminent et à peu près le seul connu des écrivains hollandais qui, au XVIII^e siècle, se sont occupés de philosophie morale, naquit à Groningue en 1720, et mourut à la Haye, au moins de juin 1790. Il appartenait à une famille distinguée par son savoir : son père, Tibère Hemsterhuys, célèbre érudit auquel on doit des éditions de *Julius Pollux*, de *Lucien*, etc., avait contribué à relever l'université de Leyde, illustrée depuis par Ruhnkenius, Valckenaër et Wittenbach. On conçoit aisément que cette école, qui remit en honneur Platon et ses doctrines, dut exercer une salutaire influence sur les études de François Hemsterhuys, et sur la direction de ses idées. En effet, sa vie entière fut vouée au culte de la philosophie, et, malgré les fonctions publiques qu'il remplit longtemps comme premier commis de la secrétairerie du conseil d'état des Provinces-Unies, il sut toujours se réserver de studieux loisirs.

Si nous cherchons à le classer comme philosophe, c'est à l'école sentimentale qu'il appartient par ses doctrines, par sa direction morale, et par les sujets qu'il a traités. Il a toutes les qualités comme les défauts de cette école. Avec un certain vague dans l'expression qui ne laisse pas aux idées toute la netteté désirable, il a une originalité, sinon très-frappante, du moins attrayante par de nobles instincts, par une certaine grâce candide, et surtout par un sens moral très-délicat. Il y joint d'ailleurs une grande liberté d'esprit et une absence de préjugés rare en tout temps. Il est plus psychologue que métaphysicien, et plus moraliste que psychologue : lui-même il se rattachait volontiers à l'école socratique, admirant par-dessus tout le bon sens du fils de Sophronisque, et y mêlant parfois quelque chose du souffle poétique qui ani-

mait Platon. La théorie du beau dans les arts, et les questions de philosophie morale sont celles qu'il traite avec prédilection. Pour la publication de ses idées, il a choisi la langue française, et, à part quelques légères étrangetés, il n'écrit pas sans un certain charme; mais ce qu'un lecteur français regrette dans ses ouvrages, c'est surtout l'absence de précision.

Il commença fort tard à publier ses écrits, qu'il fit imprimer en petit nombre, et pour ses amis seulement. En 1769 parut son premier ouvrage, une *Lettre sur la sculpture.* Il avait alors quarante-neuf ans. Selon lui, l'objet le plus beau est celui qui nous donne le plus grand nombre d'idées à la fois. L'âme veut avoir un grand nombre d'idées dans le plus court espace de temps possible : de là les ornements dans les arts du dessin, de là les accords en musique ; le beau dans les arts est toujours un tout dont les parties sont si artistement combinées, que l'âme peut en faire sans peine la liaison. C'est ainsi que l'auteur explique la loi de l'unité comme condition du beau. L'homme dont le goût est exercé opère rapidement cette liaison des parties, que l'esprit moins cultivé fait lentement et avec peine.

En 1770, Hemsterhuys publia la *Lettre sur les désirs,* qui est une suite de la précédente. D'après lui, tout tend naturellement à l'unité; c'est une force étrangère qui a décomposé l'unité totale en individus, et cette force est Dieu. Le but de l'âme, lorsqu'elle désire, est l'union la plus intime et la plus parfaite de son essence avec celle de l'objet désiré. Le dégoût naît de l'impossibilité de l'union parfaite.

La *Lettre sur l'homme et ses rapports,* 1772, développe une idée favorite de l'auteur : « Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences, c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourront offrir et soumettre à leur faculté intuitive. » Ces idées sont en raison de nos rapports avec le monde. A la face visible de l'univers, à sa face tangible, sonore, à sa face morale, répondent dans l'homme des organes et des facultés par lesquels il est mis en rapport avec ces faces diverses de l'univers. L'organe tourné vers la face morale est ce qu'on appelle cœur, sentiment, conscience : peut-être y a-t-il des animaux pourvus d'un organe que nous n'avons pas, et qui est tourné vers une face de l'univers inconnue pour nous. Le plus grand bonheur auquel l'homme puisse aspirer réside dans l'accroissement de la perfection ou de la sensibilité de l'organe moral, ce qui le fera mieux jouir de lui-même et le rapprochera de Dieu. La plus grande sagesse à laquelle il puisse prétendre, consiste à mettre toutes ses actions et toutes ses pensées en accord avec son organe moral, sans se mettre en peine des institutions humaines ou de l'opinion d'autrui.

Je laisse de côté un éloge de M. Fagel, secrétaire du gouvernement hollandais. Je n'en citerai que cette pensée : « Les grandes âmes sont des germes qui poussent dans l'éternité. »

*Sophyle, ou de la Philosophie,* 1778, dialogue entre un matérialiste et un spiritualiste, contient une triple démonstration de la différence de l'âme et du corps.

Le système des facultés de l'âme, tel que Hemsterhuys le concevait, se trouve dans deux dialogues intitulés, l'un, *Aristée, ou de la Divinité,* 1779; l'autre, *Simon, ou des Facultés de l'âme,* 1787. Il reconnaît

quatre facultés distinctes : 1° l'*imagination*, réceptacle de toutes nos perceptions, réservoir de toutes les idées qui nous viennent du dehors, ou que l'intellect compose ; 2° l'*intellect*, faculté supérieure à l'imagination, qui compare les idées, en dispose, les met en ordre et les gouverne ; 3° la *velléité*, ou la faculté de vouloir et d'agir : elle tient à l'essence de l'âme elle-même, elle constitue son activité, et la manifeste par des actes particuliers ; 4° enfin, le *principe moral*, tantôt sensible et passif, tantôt actif : comme passive, cette faculté est affectée de tous les sentiments, tels que l'amour, la haine, la pitié, la colère, etc. ; comme active, elle travaille sur ces sentiments, de même que l'intellect travaille sur les idées ; elle juge si les actes volontaires sont conformes à la justice ; et, en tant que conscience, elle répugne à l'injuste. Les hommes doués de l'imagination, de l'intellect et de la velléité, manquaient de lien mutuel avant d'avoir la faculté morale ; ils vivaient isolés ou en état de guerre : l'amour devint le lien qui les unit, en les habituant à sentir dans les autres, à jouir et à souffrir de leurs plaisirs ou de leurs souffrances. Le degré d'énergie et d'intensité auquel s'élèvent chacune de ces facultés, leur équilibre, ou la prépondérance que l'une prend sur les autres, décident de la valeur des hommes, et font la diversité de leurs caractères. — Sans doute, il serait aisé de faire ressortir ce qu'il y a de peu rigoureux dans cette classification, et surtout dans ce rôle tour à tour actif et passif donné au principe moral. Mais, nous l'avons déjà indiqué, ce vague et ce défaut de précision sont un des traits qui caractérisent l'école sentimentale. C'est aussi un des reproches les plus fondés qu'on a pu articuler contre les doctrines d'un des principaux représentants de cette école, Jacobi, dont les ouvrages offrent plus d'une analogie avec ceux de Hemsterhuys ; et ces deux philosophes éprouvaient d'ailleurs l'un pour l'autre une vive sympathie.

Deux autres opuscules, publiés en 1787, *Alexis*, ou *de l'Age d'or*, et *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, complètent les écrits de Hemsterhuys. C'est dans le premier qu'il a dit : « L'homme est comme le poisson tiré de l'eau, qui s'agite, se démène ; il ne jouira complétement de son existence que lorsqu'il sera replongé dans les eaux d'où il est sorti, et où seulement il aura toute la plénitude de ses facultés. »

Sans pénétrer jamais à une grande profondeur, Hemsterhuys a un sentiment assez vif du monde moral. En lisant ses ouvrages, on sent comme l'émanation d'une belle âme.

Tous ses opuscules ont été réunis en 2 vol. in-8°, par Jansen, Paris, 1792. Une seconde édition en a été donnée en 1809. A...D.

**HENNINGS** (Juste-Christi), né en 1731 à Gebstædt, dans le duché de Weimar, et mort en 1815, professeur à Iéna, est un philosophe éclectique. Son histoire des âmes des hommes et des animaux n'est proprement qu'une exposition historique des propositions et opinions spéculatives, ou une sorte de recueil des preuves diverses données par les philosophes en faveur de la simplicité et de l'immortalité de l'âme. Il dit néanmoins, dans la préface de son livre, que tout ce que nous savons de science certaine sur l'âme pourrait tenir dans un très-petit nombre de feuilles d'impression. La psychologie, dit-il, est le terrain par excellence des hypothèses. Et cependant il a voulu fortifier la preuve

de l'immatérialité de l'âme. Cet ouvrage n'est qu'une compilation pédandesque. Ce qu'il y a de mieux, c'est une foule de notices littéraires très-intéressantes. Dans un autre de ses écrits, Hennings admet, avec Bonnet, que les êtres forment entre eux une série indéfinie, et affirme, en conséquence, que les âmes des bêtes ont une espèce de raison, celle qui convient au degré qu'elles occupent dans l'échelle de la création.

Cet auteur a laissé de nombreux ouvrages, dont voici les principaux; les autres ne sont guère que des discours de circonstance : *Logique pratique*, in-8°, Iéna, 1764; — *Morale et politique d'accord avec la sagesse et la prudence*, in-8°, ib., 1766; — *Compendium metaphysicum*, in-8°, ib., 1768; — *Histoire pragmatique des âmes des hommes et des animaux*, in-8°, Halle, 1774; — *Manuel critico-historique de la philosophie théorétique*, in-8°, Leipzig, 1764; — *Aphorismes anthropologiques et pneumatologiques*, in-8°, Iéna, 1777; — *Des pressentiments et des visions*, in-8°, Leipzig, 1777; — *De la prévision des animaux, expliquée par des exemples, etc.*, in-8°, ib., 1783 (cet ouvrage est comme la seconde partie du précédent); — *Préjugés surannés combattus*, en cinq dissertations, in-8°, Riga, 1778 (ces préjugés sont : l'étiquette, la moralité des actions, les sépultures, les monstres, les tribunaux ou cours d'honneur); — *L'unité de Dieu, examinée sous différents points de vue, et prouvée même par les témoignages des païens*, in-8°, Altenb., 1779; — *Des esprits et de ceux qui les voient*, in-8°, Leipzig, 1780; — *Visions, principalement celles de notre siècle et de nos jours, mises en lumière, etc.*, in-8°, Altenb., 1781; — *Des rêves et des somnambules*, in-8°, Weimar, 1784; — *Morale de la raison*, in-8°, Altenb., 1782; — *Bibliothèque philosophique*, 6 vol. in-8°, Leipzig, 1774. Hennings a aussi donné la quatrième édition du *Lexique philosophique* de Walch, 2 vol. in-8°, ib., 1775. J. T.

**HENRI** DE GAND, surnommé le *Docteur solennel*, naquit, selon l'opinion générale, en 1217, dans la seigneurie de Mude, près de Gand, d'où il fut appelé aussi Henri de Mude. Il étudia d'abord à Gand, puis à Cologne, où il se rendit pour suivre les leçons d'Albert le Grand. De retour à Gand avec le grade le docteur, il fut le premier qui y enseigna publiquement la philosophie et la théologie. Mais ses talents l'appelaient sur un plus grand théâtre : aussi le voit-on à Paris, en 1247, enseignant à l'Université, après y avoir conquis de nouveau les hommes du doctorat. On remarque qu'il fut un des premiers à professer dans le collége fondé par Robert de Sorbon. Henri de Gand ne paraît pas avoir joué un rôle très-actif dans les longues et orageuses querelles de l'Université et des ordres mendiants; mais il n'en fut pas de même des débats qui s'élevèrent entre ces ordres et les prêtres séculiers. Le Docteur solennel prit hautement la défense de ces derniers, et son intervention fut pour beaucoup dans les décisions qui mirent un frein aux envahissements des franciscains, et des dominicains surtout. Cette opposition, qui fait honneur au bon sens et aux talents de Henri de Gand, lui serait plus honorable encore, s'il était vrai, comme tout porte à le croire, que lui-même fût membre de l'ordre des servites. Il mourut archidiacre de Tournay, en 1293.

Placé entre saint Thomas qui le précède et Duns-Scot qui le suit presque immédiatement, Henri de Gand, malgré son mérite réel, dut

quelque peu souffrir d'un si dangereux voisinage : car son platonisme, beaucoup plus apparent que réel, n'avait rien d'assez ferme pour lutter avec succès contre l'étendue d'esprit du premier et la puissante originalité du second. Une indication sommaire de ses doctrines fera connaître à la fois ses qualités et ses défauts.

Ses premiers écrits furent les *Quodlibeta* et *la Somme*. Dans ces deux ouvrages, et notamment dans la *Somme*, il commence par se poser la question de la certitude. Or, Henri de Gand ne rejette pas absolument les sens comme moyen de connaître, mais à la condition qu'on ne leur demandera que les simples apparences, *les signes des réalités;* quant à la réalité elle-même, à ce qui fait véritablement l'objet de la science, c'est à la raison seule qu'il faut la demander; c'est par elle que l'homme peut s'élever jusqu'à la source de toute vérité, c'est-à-dire à Dieu. Cette raison toutefois paraît n'avoir rien d'humain dans la pensée de Henri de Gand, car il déclare (*Somme*, art. III, quest. 3) que la connaissance pure de la vérité n'est pas naturelle à l'homme dans son état terrestre, et qu'un rayon divin doit descendre dans notre intelligence pour que nous puissions atteindre à cette connaissance suprême. Ici l'inspiration du platonisme est manifeste, et on la voit plus évidente encore dans ces lignes où Henri affirme que l'homme ne peut apercevoir de vérité que « dans la pure lumière des idées, qui est l'essence divine, » et que « l'essence, la raison d'être de chaque chose est une idée de Dieu. » (*Somme*, art. XXIV, quest. 6; *Quodl.*, VIII, quest. 13.) A la théorie de la certitude se lie naturellement celle de la connaissance. C'est cette théorie, telle que la conçoit le Docteur solennel, que nous allons essayer d'exposer, et avec elle se présentera l'inévitable question des universaux.

Le but que se propose Henri de Gand, en traitant de l'origine de nos connaissances, est de concilier Aristote et Platon : aussi proclame-t-il d'abord comme absolument nécessaire l'intervention des sens au début de l'intelligence et, par conséquent, l'action d'un objet particulier; et même, à cette occasion, il s'élève avec chaleur contre la réminiscence de Platon. Mais il se rapproche bien vite de ce philosophe en admettant *une connaissance naturelle des principes :* dès lors la connaissance ne dérive pas des sens, qui ne sont que des instruments; c'est pourquoi encore Henri avait coutume de dire que « le vrai docteur est plutôt l'agent intérieur que le maître avec sa parole extérieure. » Jusqu'ici, du moins, il n'est que réaliste platonicien, surtout quand il ajoute qu'il n'y a pas de science du concret et de l'individuel, mais seulement du général, et qu'en ce sens, l'*universel* est le véritable objet de la connaissance. C'est quand il s'agit de prononcer sur la nature de cet universel, qu'on voit Henri flotter, quelquefois se contredire, et tomber dans un réalisme exagéré. Il reconnaît d'abord aux universaux une existence réelle et substantielle dans l'esprit; et cette réalité résulte d'un travail de la pensée qui, par l'abstraction, débarrasse, en quelque sorte, l'universel de ce qu'il a de concret pour le mettre à nu. Il ne suit pas de là que son universel ne soit plus qu'une abstraction : « Il faut savoir, dit-il (*Somme*, art. XI, quest. 14), que la raison universelle consiste bien moins dans la manière d'affirmer le même de plusieurs, que dans la nature et la propriété du prédicat, qui doit

être d'une nature et d'une essence quelconque : car l'universel renferme en soi deux choses : l'objet qui est essence et nature, et le prédicable qui se dit de plusieurs. » Cette double nature de l'abstraction et de la réalité, il la réunit dans un terme intermédiaire, et, faisant de celui-ci une entité, un être réel, il tombe dès lors dans le réalisme de saint Anselme. C'est ainsi qu'il affirme (*Quodl.,* IV, quest. 6) que *la forme du nombre dix ou d'un nombre quelconque* est quelque chose de réel hors de l'intelligence. De là vient l'accusation lancée contre lui par Tennemann, d'avoir assigné aux idées une existence réelle antérieure et supérieure à l'intelligence. Ce reproche est trop sévère, surtout par rapport à l'intelligence divine. En effet, Henri repousse en son nom et même au nom de Platon l'existence de ces universaux qui ne se trouveraient ni dans le particulier ni dans l'intelligence, soit divine, soit humaine. Il en résulte que si, d'un côté, Henri est dans le vrai, de l'autre il est en contradiction avec lui-même, puisqu'il attribue la réalité à une abstraction telle qu'un nombre, par exemple. Mais pour entendre complétement sa théorie de la connaissance, il est nécessaire de savoir ce qu'il pense sur l'union du corps et de l'âme, ou mieux comment il comprenait l'homme. Pour Platon, l'homme est une âme qui a un corps; en d'autres termes, c'est une force intelligente qui est douée de l'instrument nécessaire pour agir. Henri de Gand repousse cette belle définition : selon lui, le corps fait partie de la substance de l'âme; l'âme n'est pas moins faite pour le corps, que le corps pour l'âme; enfin il va jusqu'à dire (*Quodl.,* VII, quest. 13.) que l'âme, jointe au corps, est plus parfaite que lorsqu'elle est dégagée du corps. Certes, Henri de Gand est ici bien loin de Platon, et on peut voir maintenant pourquoi, le comprenant si mal ou le quittant si mal à propos, il s'égare quelquefois dans sa théorie des idées, et pourquoi enfin il établit, 1° la nécessité de l'image pour la connaissance; 2° l'impossibilité pour l'homme de concevoir les choses purement immatérielles, à moins d'une illumination particulière de Dieu. Nous remarquerons toutefois au sujet de l'âme, qu'il a bien mieux qu'Albert le Grand fait ressortir l'unité de ce principe, en montrant que l'activité et la passivité, dans l'entendement, ne sont que deux modes du même être. Il ramène l'imagination à cette même unité, en sorte que ces trois formes de l'intelligence sont entre elles comme la lumière, la couleur et la vue. Ce défaut de suite dans les idées conduit Henri de Gand à une nouvelle contradiction. Examinant si l'existence de Dieu peut être l'objet de la science (*Quodl.,* IV, quest. 9), il commence par affirmer que l'être infini est essentiellement incompréhensible, et qu'il n'y a aucune proportion entre un être infini et une intelligence bornée et finie. Ailleurs (*Somme,* art. XXIV, quest. 1), il affirme, au contraire, qu'il est incontestable que la nature et l'essence de Dieu peuvent être connues par l'homme dans son état présent sur la terre. A part cette contradiction, on ne peut qu'applaudir à ce qu'il dit touchant l'existence de Dieu. Invoquant le sentiment bien plus que le raisonnement, il se fonde avec raison sur une sorte d'idée innée (*præcognitio*), en d'autres termes, sur le sentiment de l'infini qui nous élève jusqu'à Dieu. Dans son langage et dans sa pensée, il se rapproche de saint Anselme, et surtout en parlant de l'unité et de l'éternité de Dieu. « L'unité étant la vraie réalité,

dit-il (*Somme*, art. xxx, quest. 1), l'éternité est la vraie vie de cette unité; car, étant absolue et ne pouvant, dès lors, subir aucun changement, elle jouit de la vraie vie, de la vie éternelle. »

Si maintenant on se demande quelle fut la philosophie de Henri de Gand, on hésitera peut-être avant de répondre. On le donne comme un platonicien, et il est incontestable qu'il cherche souvent à marcher sur les traces de Platon; mais il faut ajouter qu'il ne connaissait ce philosophe que par saint Augustin, et nous avons vu qu'il le quitte souvent, soit par timidité, soit faute de le bien comprendre. Ainsi, ce qui manque à Henri de Gand, c'est un caractère bien décidé. Un système est quelquefois une erreur; mais aussi l'hésitation et l'incertitude conduisent rarement à la vérité. Ce qui le recommande, c'est d'abord un fond de bon sens courageux qui lui fit proclamer hautement les droits de la raison; en outre, sur plusieurs questions particulières, il fit preuve de sagacité et de savoir. Quant à l'influence qu'il exerça, il faut reconnaître que son école, si jamais il fit école, s'éclipsa entièrement devant Duns-Scot et son réalisme.

Henri de Gand a laissé un grand nombre d'écrits dont plusieurs ont été imprimés; d'autres sont réstés manuscrits.

Les premiers sont : *Quodlibeta theologica*, 2 vol. in-f°, Paris, 1518; — *Summa quæstionum ordinariarum theologiæ*, in-f°, ib., 1520; — — *Liber sive Catalogus de scriptoribus eccleisasticis*, in-8°, Cologne, 1540.

Les écrits non imprimés sont : *Liber de Pœnitentia*; — *De castitate virginum et viduarum*; — *Sermones et Homeliæ*; — *Sermo de purificatione Virginis Deiparæ*; — *Quodlibetum de mercimoniis et negociationibus*; — *Quodlibeta ordine alphabetico digesta*; — *Comment. in* VIII *libros Phys. Arist.* (*vel in quatuor ultimos libros*).

On lui attribue encore : *Comment. in* IV *libros Sententiarum*; —*Comment. in* XIV *libros Metaphys. Arist.*; — *De laudibus gloriosæ Virginis Deiparæ*. Rien ne prouve que ces trois ouvrages soient de lui; mais M. Huet pense avec raison que c'est à tort qu'on lui a attribué les suivants : *Vita S. Eleutherii, Tornacensis episcopi*; — *Elevatio corporis ejusdem*; — *De antiquitate urbis Tornacensis*; — Traduction française du livre *de Regimine regum et principum*. On peut consulter le travail de M. Huet intitulé *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, in-8°, Paris, 1838. X. R.

**HENRI** de Hesse, et **HENRI** de Oyta étaient deux philosophes scolastiques du XIV<sup></sup>e siècle, Allemands tous deux, qui enseignaient dans l'université de Vienne les principes du nominalisme. Le dernier est mort en 1397. X.

**HÉRACLIDE** de Pont, ainsi nommé parce qu'il reçut le jour à Héraclée, dans le royaume de Pont, florissait vers l'an 338 avant l'ère chrétienne. Né d'une famille riche et considérée, il quitta son pays par amour pour la philosophie et la science, et se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation grecque. Il s'attacha d'abord à Speusippe; mais, ayant entendu Platon, il ne voulut plus avoir d'autre maître; et Platon, s'il faut en croire Suidas, lui confia la direction de son école

pendant son second voyage en Italie. Selon Diogène Laërce, Héraclide aurait quitté les doctrines de l'Académie pour celles du Lycée, et aurait enseigné, le reste de sa vie, la philosophie péripatéticienne. La noblesse de son caractère ne paraît pas avoir été plus grande que la constance de son esprit. Il aimait, à ce que raconte Diogène Laërce, le faste, la pompe extérieure. Il employait la supercherie et la ruse dans le dessein de se faire passer pour un être surnaturel, pour un demi-dieu, et obtenir après sa mort, de ses ignorants concitoyens, les honneurs héroïques. Il a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets, sur des sujets qui appartiennent à toutes les sciences, à la manière des philosophes péripatéticiens; mais de ses nombreux ouvrages, il n'est rien arrivé jusqu'à nous que des fragments de son *Traité des constitutions des divers Etats*, qui était, à ce que l'on croit, un abrégé du grand ouvrage d'Aristote sur cette matière. Ces extraits, plusieurs fois imprimés à la suite des *Histoires diverses* d'Elien et dans d'autres collections, ont été publiés séparément avec une traduction latine, une traduction allemande et des notes par Georg. Dav. Kœler, in-8°, Halle, 1804. Coray en a donné une autre édition, supérieure à la précédente, dans le prodrome ou le premier volume de la *Bibliothèque grecque*, in-8°, Paris, 1805. On a aussi, sous le nom d'Héraclide, un traité des *Allégories d'Homère* (imprimé parmi les *Opuscules* de Th. Gale, et séparément, en 1 vol. in-8°, Goett., 1782, avec une traduction latine et des notes de Nic. Schow); mais il est très-douteux que ce soit d'Héraclide de Pont. C'est plutôt un résumé de ce que les stoïciens enseignaient sur cette matière. On peut consulter sur ce philosophe l'opuscule suivant : *Dissertatio de Heraclide Pontico, auctore* Eug. Deswert, in-8°, Bruxelles, 1830.

Diogène Laërce (liv. IX, c. 116) nous apprend qu'il a existé un autre philosophe du nom d'Héraclide; mais celui-là était sceptique et passe pour avoir été le maître d'Ænésidème. X.

**HÉRACLITE.** L'époque de la naissance de ce philosophe ne peut être déterminée qu'approximativement. Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*) dit qu'il florissait vers la LXIX° olympiade, c'est-à-dire environ 504 ans avant J.-C., d'où l'on peut conjecturer qu'il était né vers 544. A la mort de son père qui était un des premiers citoyens d'Ephèse, Héraclite renonça à la suprême magistrature en faveur de son frère, afin de se livrer exclusivement à la philosophie. A l'époque où apparut Héraclite, les travaux des philosophes ioniens s'étaient exclusivement concentrés sur l'explication des phénomènes du monde matériel. Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène avaient été astronomes et physiciens. Héraclite ne renonça point aux travaux de ses devanciers; mais il les porta plus loin, en les faisant sortir du cercle de la philosophie naturelle pour les étendre à la philosophie morale. Nous avons, en ce point, tout à la fois le témoignage de Diogène Laërce et celui de Sextus Empiricus : car, d'une part, au rapport de Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*), le livre du philosophe d'Ephèse «était divisé en trois parties, et traitait de l'univers, de la politique, de la théologie;» d'autre part, Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) dit positivement « qu'on s'est plusieurs fois demandé si Héraclite n'appartenait pas à la philosophie morale tout aussi bien qu'à la

philosophie naturelle. » Il est donc constaté qu'avec Héraclite, et à dater de lui, la philosophie ionienne cessa d'être exclusivement la science de la nature, pour devenir en même temps la science de l'ordre moral : caractère important à signaler, et qui fait d'Héraclite, conjointement avec deux autres ioniens ses successeurs, Anaxagore et Archélaüs, un précurseur de Socrate.

En ce qui concerne les travaux du philosophe d'Ephèse dans l'ordre de la science morale, nous rencontrons d'abord, dans Plutarque, dans Clément d'Alexandrie, dans Diogène Laërce, un certain nombre d'apophthegmes attribués à Héraclite. Mais, ce qui est surtout important pour le point qui nous occupe, nous trouvons dans Sextus Empiricus (*ubi supra*) une théorie d'Héraclite, touchant le criterium de la vérité et la valeur des moyens de connaître départis à l'homme. « Héraclite, dit Sextus, nous regarde comme pourvus de deux instruments pour tendre à la possession du vrai, à savoir, les sens et la raison. A l'exemple des philosophes mentionnés plus haut (ces philosophes sont Parménide et Empédocle), il juge le témoignage des sens indigne de foi, et il pose la raison comme criterium unique. Il répudie le témoignage des sens en ces termes : « Pour les esprits barbares les yeux « et les oreilles sont de mauvais témoins. » Il pose avec raison comme le seul juge de la vérité, non telle ou telle raison individuelle, mais la raison universelle et divine.... D'où il suit que ce qui paraît vrai au jugement de tous, c'est la raison universelle et divine, tandis que les conceptions de la raison individuelle n'apportent en elle rien de certain. Et, après avoir parfaitement montré que c'est moyennant communion avec la raison divine que nous faisons et savons toutes choses, Héraclite ajoute : « C'est pourquoi, il faut se confier à la raison générale. « Toutes les fois que nous nous mettons en communion avec elle, nous « sommes dans le vrai ; et dans le faux, au contraire, toutes les fois « que nous nous abandonnons à notre sens individuel. »

Au point de vue de la philosophie naturelle, laquelle, chez Héraclite comme chez tous les ioniens tient la place la plus considérable, voici sommairement reproduite la doctrine de ce philosophe : Le feu est l'élément générateur, et c'est de ses transformations, soit qu'il se raréfie, soit qu'il se condense, que naissent toutes choses. Le feu, en se condensant, devient vapeur ; cette vapeur, en prenant de la consistance, se fait eau ; l'eau, par l'effet d'une nouvelle condensation, devient terre. C'est là ce qu'Héraclite appelle le mouvement de haut en bas (Diogène Laërce, *ubi supra*). Inversement, la terre, en se raréfiant, se change en eau, de laquelle vient à peu près tout le reste, par le moyen d'une évaporation (ἀναθυμίασις) qui s'opère à sa surface ; et c'est ici le mouvement de bas en haut (Diogène Laërce, *ubi supra*). Ajoutons que, dans le système cosmogonique d'Héraclite, le feu n'est pas seulement principe vivificateur, il est encore agent destructeur. L'univers a été produit par le feu, et c'est aussi par le feu qu'il doit se dissoudre et s'anéantir.

En ce qui touche la cause première des changements qu'a subis et que doit subir encore l'univers, Héraclite n'en détermine aucune autre que le destin, πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. En vertu des lois fatales de ce destin, toutes choses sont sujettes à une incessante va-

riabilité, à un perpétuel écoulement, ῥοή. La nature entière ressemble à un fleuve qui s'écoule sans cesse, comparaison empruntée plus tard à Héraclite par Platon, qui, dans son langage imagé, assimile le corps humain à un fleuve dont les ondes s'écoulent sans interruption. L'origine de tous ces changements, c'est l'action de deux principes opposés l'un à l'autre, à savoir, d'une part, la guerre ou la discorde, qui produit la génération; et, d'autre part, la paix ou la concorde, qui produit l'embrasement universel (Diogène Laërce, *ubi supra;* Aristote, *Ethique*, liv. VIII, c. 2; Plutarque, περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος). Cette dernière assertion offre, au premier coup d'œil, quelque chose de bizarre et de paradoxal. On a peine à comprendre que la discorde puisse être principe de génération et la concorde principe de destruction. Et pourtant, ce n'est là qu'une apparente contradiction, qui s'explique dans l'ensemble du système cosmogonique d'Héraclite. Car d'abord, pour constituer la variété de l'univers, il a fallu que le feu, élément primordial et générateur, subît plusieurs transformations distinctes les unes des autres, et devînt, par une série de modifications successives, vapeur, eau, terre. Or, ces transformations n'ont pu s'opérer que sous l'action d'un principe d'altération, et c'est ce qu'Héraclite, en son langage métaphorique, appelle la guerre, la discorde, πόλεμος, ἔρις. D'autre part, pour que cette variété cesse d'être, et pour que tout revienne à l'état primitif, qui est l'état d'ignition, ἐκπύρωσις, il faut bien que ce qui est multiple se convertisse à l'unité, ce qui est divers à la ressemblance, ce qui est distinct à l'identité; il faut, en un mot, que tout retourne à l'unité de l'état originel; et ce retour ne peut s'opérer que sous l'action d'un principe d'assimilation, d'affinité, lequel, dans le langage du philosophe d'Ephèse, est la paix, la concorde, εἰρήνη, ὁμολογία. Nous ne voyons, pour notre part du moins, aucune autre explication raisonnable à cette partie du système cosmogonique d'Héraclite.

A l'exemple de Thalès et des autres ioniens, le philosophe d'Ephèse s'occupa de météorologie et d'astronomie. Au rapport de Diogène Laërce, il regarde le soleil et les autres astres comme des flammes qui résultent d'évaporations concentrées dans certaines concavités de la voûte céleste, qui leur servent de récipients. Les flammes qui forment le soleil sont, plus que toutes les autres, pures et vives; celles des autres astres plus éloignés de la terre ont moins de pureté et de chaleur. La grandeur réelle du soleil est telle qu'elle nous apparaît : erreur qui devait être un jour combattue par Anaxagore. Les éclipses de soleil et de lune viennent de ce que les bassins, renfermant les flammes qui forment ces astres, tournent leur partie concave vers le côté qui nous est opposé. Les phases mensuelles de la lune proviennent de ce que le bassin qui la forme possède un mouvement graduel de rotation sur lui-même. Les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années, les vents et autres phénomènes de ce genre ont leurs causes dans les différences de ces évaporations. L'évaporation pure, venant à s'enflammer dans le cercle du soleil, produit le jour. L'évaporation contraire lui succède et amène la nuit. La chaleur, excitée par la lumière des évaporations pures, produit l'été. Au contraire, l'évaporation obscure amène le froid et l'hiver. Héraclite explique d'une manière

analogue plusieurs autres phénomènes astronomiques et météorologiques.

Le traité d'Héraclite περὶ Φύσεως, avait été écrit en prose ionienne, contrairement à l'usage généralement adopté avant lui, de la versification. Ce fut Cratès qui, plus tard, publia ce traité déposé par son auteur dans le temple d'Artémis à Ephèse. Ce traité, écrit, à ce qu'il paraît, en un style fort obscur, qui valut à Héraclite le surnom de Σκοτεινός, fut commenté, au rapport de Diogène Laërce, par Antisthène, par Pausanias d'Héraclée, par Cléanthe, par Héraclide de Pont, par Sphorus le Stoïcien et Diodote le Grammairien. Schythinus le mit en vers. Il ne nous reste aujourd'hui de ce traité que quelques courts fragments réunis par Henri Estienne dans un recueil intitulé *Poesis philosophica*, dans lequel on trouve, en outre, cinq lettres attribuées à Héraclite, et adressées, trois à Hermodore, deux à Amphidamas. Une autre lettre, également attribuée à Héraclite, mais avec plus de vraisemblance, se rencontre dans la monographie de ce philosophe par Diogène Laërce. Cette lettre est adressée à Darius, fils d'Hystaspe, qui avait voulu attirer Héraclite à la cour de Persépolis. Diogène donne en même temps la lettre de Darius à Héraclite.

On peut consulter : Diogène Laërce, liv. IX. — Henri Estienne, le recueil intitulé *Poesis philosophica*, où l'on trouve les fragments du traité περὶ Φύσεως, et les lettres attribuées à Héraclite. — Joh. Bonitii *Dissertatio de Heraclito Ephesio*, in-4°, Scheeneberg, 1695. — Gottfr. Olearii *Diatribe de principio rerum naturalium ex mente Heracliti*, in-4°, Leipzig, 1697. — Ejusdem *Diatribe de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti*, in-4°, ib., 1702. — Jo. Upmark, *Dissertatio de Heraclito, Ephesiorum philosopho*, in-8°, Upsal, 1710. — Joh. Math. Gesneri *Disputatio de animabus Heracliti et Hippocratis*, Comm. Soc. Gott., t. I. — Chr. Gottlieb Heyne, *Progr. de animabus siccis ex Heracliteo placito optime ad sapientiam et virtutem instructis*, in-f°, Goëtt., 1781; et dans ses *Opusc. acad.*, t. III. — Fr. Schleiermacher, *Héraclite d'Éphèse, surnommé l'Obscur, d'après les débris de son ouvrage et les témoignages des anciens* (all.), dans le 3e cahier du t. Ier du *Musæum der Altertumwissenschaften*, in-8°, Berlin, 1808. — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne* (all.), in-8°, ib., 1821, p. 60. — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8°, Paris, 1842, p. 116-166. C. M.

**HERBART** (Jean-Frédéric) est le chef d'une école de philosophie dont le siége principal est à Leipzig. Né à Oldenbourg en 1776, après avoir étudié la philosophie à Iéna, du temps de Fichte, et après avoir vécu quelques années en Suisse comme précepteur, il fut successivement professeur à Kœnigsberg et à Goëttingue, où il mourut en 1841.

Les principaux ouvrages de Herbart sont, outre sa *Pédagogique générale*, qui parut en 1806, la *Philosophie pratique générale*, 1808; la *Psychologie fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques*, 2 vol. in-8°, 1824; la *Métaphysique générale* avec les éléments de la philosophie de la nature, 2 vol. in-8°, 1828; *Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836; *Recherches psychologiques*, 2 livraisons, 1839 et 1840.

Il s'expliqua sur ses rapports avec la philosophie idéaliste dans un petit écrit qui parut en 1814 sous le titre de *Mon opposition à la philosophie du jour*, et exposa ses doctrines d'une manière plus populaire dans une *Introduction à la philosophie* (3[e] édit., 1834), et dans un *Manuel de la psychologie* (2[e] édit., 1834).

Si peut-être la philosophie de Herbart n'a pas, dans le grand mouvement de la pensée qui date de la *critique*, toute l'importance que lui attribuent ses disciples, elle est loin cependant de mériter le dédain avec lequel la traitent les organes de l'école de Hegel, qui n'y voient qu'un épisode sans intérêt, qu'une continuation insignifiante de la philosophie de Kant. Il y a entre les deux systèmes plus de différences que d'analogies, et c'est moins par ses doctrines que par ses habitudes philosophiques que Herbart se rapproche du penseur de Kœnigsberg. Ainsi que Kant, il regarde l'expérience comme la première, si ce n'est l'unique source de la connaissance, et borne l'étendue du savoir réel aux données de l'expérience, rectifiées et interprétées par le raisonnement. A l'exemple de Kant, il renonce à toute cosmologie, à toute théologie rationnelles, et regarde la morale comme indépendante de toute spéculation théorique. Mais tandis que Kant regarde la critique de la raison comme la base nécessaire de toute philosophie, Herbart rejette cette critique comme impossible, et veut, avec Descartes, que la spéculation commence par le doute et par l'examen, non des facultés, mais des notions données. Herbart rejette la pluralité des facultés qui, selon Kant, concourent à la connaissance et à l'action, et reproche à celui-ci d'avoir fondé sa philosophie sur une psychologie vieillie et tout empirique. Il le désapprouve pour avoir borné aux phénomènes le principe de causalité, et rejette sa théorie de l'idéalité du temps et de l'espace, ainsi que toute sa doctrine des catégories de l'entendement et des idées de la raison comme constituant en quelque sorte l'organisme de l'esprit humain. Il répudie tout l'idéalisme transcendantal de Kant, et, si sur certains points il est d'accord avec lui, il se fonde presque toujours sur d'autres raisons.

Bien que Herbart relève historiquement de Kant et de Fichte, son système s'est développé avec une grande indépendance, et forme opposition avec toutes les doctrines idéalistes de la philosophie dominante, opposition légitime et nécessaire, plus savante que celle de Jacobi, qu'elle continue dans un autre sens.

L'ancien dogmatisme avait été vaincu par la *critique*, et le réalisme vulgaire était devenu la proie facile de la philosophie sceptique et idéaliste. Mais l'idéalisme, en s'exagérant lui-même, doit nécessairement ramener la spéculation à un réalisme bien entendu. Ce retour au réalisme, sur les débris de l'idéalisme, est la pensée déterminante de la philosophie de Herbart : c'est une protestation énergique et savante contre les prétentions outrées des écoles nouvelles. « Les successeurs de Kant, dit Herbart, imaginèrent une connaissance prétendue absolue, grâce à laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme devaient être à jamais assurées, mais qui les a plus que jamais livrées au doute. » Il eut l'ambition de revenir sur l'œuvre de Kant et de la continuer dans un autre esprit : c'est pour cela que, tout en rejetant la *critique* comme ayant manqué son but, il se nomme lui-même un kantien de 1829.

Dans son opposition à la philosophie dominante, Herbart s'en sépare d'abord par sa méthode et par l'idée qu'il se faisait de la science. Tandis que, selon Schelling et Hegel, la vérité philosophique se transforme sans cesse et se produit sous des formes diverses, selon la diversité des points de vue et des principes, tendant continuellement à un développement plus complet et à une forme plus parfaite; selon Herbart, au contraire, la part de vérité qui est une fois établie est immuable au fond et dans la forme comme le dogme de Bossuet; comme les mathématiques, le savoir philosophique est susceptible d'un accroissement indéfini; mais le progrès ne saurait modifier ce qui a été légitimement reconnu pour vrai. Pour toute question, il n'y a qu'une seule solution, et cette solution, une fois trouvée et établie, demeure acquise à toujours.

Herbart doit beaucoup à Kant, à Leibnitz, à Locke, aux anciens; mais, loin de rattacher sa philosophie à celle de ses prédécesseurs et de s'en faire formellement le continuateur, il s'applique à bien saisir et à poser nettement les questions fondamentales, à en poursuivre avec indépendance la solution, sans reconnaître d'autre point de départ que les notions données naturellement et ramenées à leur origine. Par cette même raison, renonçant à la prétention de déduire toute science d'un principe unique, Herbart admet une pluralité de principes coordonnés entre eux, et laisse à chaque science, à chaque question même, son propre fondement et sa propre sphère, en la traitant à part et selon sa nature; ce qui n'empêchera pas, lorsqu'il aura été fait droit aux diverses questions, de réunir les résultats obtenus dans un tout organique. C'est ainsi qu'un édifice s'appuie sur plusieurs pierres fondamentales posées d'après un même plan sur un sol commun. La base sur laquelle, selon Herbart, repose le système philosophique, c'est l'expérience développée et rectifiée par la pensée, et il tire son unité de l'unité naturelle de la raison.

La philosophie, d'après Herbart, n'a pas un objet déterminé et exclusif. Les sciences d'observation recueillent ce qui est donné dans l'expérience externe et interne, et la philosophie en détermine la valeur par la réflexion : elle est l'*élaboration des notions.*

Le premier devoir de la réflexion est de rendre les notions claires et distinctes : ce travail est l'objet de la *logique*. Mais il y a des notions qui, à mesure qu'elles sont élaborées, se montrent de plus en plus pleines de contradictions : de là, pour la pensée réfléchie, le devoir de les rectifier, de les modifier par l'addition d'éléments qu'elle fournit elle-même en obéissant à sa propre loi : telle est la fonction de la *métaphysique*, qui, dans ses principales applications, devient *psychologie, philosophie de la nature* et *théologie*, et dont les branches diverses forment ensemble la *philosophie théorique*.

Il est enfin une dernière classe d'idées qui ont le caractère particulier d'être d'une évidence immédiate et accompagnées dans la conscience d'un jugement d'approbation ou de désapprobation. Ces notions sont l'objet de l'*esthétique*, qui, dans le système de Herbart, comprend la morale et constitue la *philosophie pratique*. Dans son application aux faits, l'esthétique donne naissance à des *théories d'art* qui enseignent ce qu'il faut faire pour produire ce qui plaît. Parmi ces théories, il en est une dont les préceptes s'imposent comme nécessaires et obligatoires,

sont logiquement impossibles. Donc, il n'y a pas de changement réel. Pour en expliquer l'apparence, il faut nécessairement admettre une autre espèce de causalité externe que celle qui est supposée dans le trilemme : cette autre causalité ressortira avec évidence de la vraie doctrine de l'être, qui rectifie les notions de matière, de divisibilité, de substance, et qui servira ainsi de base à la psychologie et à la philosophie de la nature.

La flagrante absurdité de la divisibilité infinie de la matière, jointe à celle de la notion du changement, conduit nécessairement à l'idée des *êtres simples* ou des *monades*, qu'il faut concevoir d'une qualité simple, sans principe d'opposition interne, différentes les unes des autres, et indépendantes des conditions de temps et d'espace. Ces êtres simples sont primitivement doués de forces qui leur sont propres, et agissent les uns sur les autres, selon leur nature diverse. Quand ils sont en présence dans l'espace intelligible, ceux qui sont de même nature se repoussent, tandis que ceux qui sont contraires entre eux s'attirent et tendent à s'unir sans se confondre. Troublés dans leur existence par l'action de leurs opposés, les êtres simples, en y résistant, font effort pour se maintenir ce qu'ils sont : de là cette théorie des *perturbations* et des *efforts de conservation* de soi qui constitue le système ontologique de Herbart, et qui s'applique également à la philosophie de la nature et à la psychologie. Du jeu de leur action réciproque résultent tous les mouvements, toutes les apparences du monde phénoménal, ainsi que du jeu des perceptions simples dans la conscience naissent tous les mouvements de l'âme, tous les phénomènes internes.

La philosophie de la nature, ainsi que la psychologie, a une partie *synthétique* et une partie *analytique*. Dans la première sont posés les principes qui, dans la seconde, serviront à l'explication de l'expérience : de telle sorte que les faits servent de preuve à la spéculation, en même temps qu'ils sont expliqués par elle.

En général, deux êtres, en se pénétrant, sont mis dans un état interne déterminé, à peu près comme sont modifiés l'un par l'autre deux éléments tels, par exemple, que l'oxygène et l'hydrogène. Ils ne demeurent dans cet état ou en repos que tant que l'attraction et la répulsion sont en équilibre. De l'action réciproque des éléments simples naissent les premières molécules. Pour s'accroître, celles-ci n'ont besoin que d'être entourées de monades de la première espèce, qui y pénètreront à leur tour, autant que le permettra l'équilibre de l'attraction et de la répulsion. Si, après cela, on jette par la pensée cette masse ainsi accrue au milieu d'éléments de la seconde espèce, on concevra qu'elle doit s'agrandir encore. Telle est l'origine de la matière.

Qu'on se figure maintenant les êtres simples comme très-nombreux et de qualités très-variées, de nature plus ou moins opposée, et l'on comprendra que la densité et la cohésion des corps seront en raison du degré d'opposition qui existera entre leurs parties constitutives. Ainsi, il naîtra dans l'espace des masses isolées très-denses et fort distantes les unes des autres, et leurs intervalles seront remplis par des matières plus subtiles.

Il serait impossible, sans entrer dans trop de détails, de montrer comment Herbart explique, d'après les principes de sa métaphysique, les

faits généraux de la nature. Nous devons nous borner à un exemple. Les faits généraux de la nature sont de deux classes, selon que, pour en rendre compte, il faut recourir ou non à une matière subtile. A la première classe appartiennent tous les effets qui paraissent produits à distance, ainsi que tous les phénomènes des corps fluides, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité; à la seconde, les phénomènes de la cohésion, de l'élasticité des solides, de la cristallisation. Voici comment s'explique cette dernière. Lorsque deux êtres simples de même nature en ont pénétré un troisième d'une espèce différente, ils formeront évidemment ensemble une ligne droite, dont l'élément différent occupera le milieu : car les êtres pareils, loin de se pénétrer, se repoussent dans des directions opposées. La jonction de trois éléments divers produit un triangle; quatre, pour se lier, ont besoin d'un espace matériel. Il y aura donc des corps agrégés par lignes, d'autres par couches superposées, d'autres, enfin, par petites masses. Rien de plus curieux que les explications que Herbart donne de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, de l'aimant, de la vie des corps organiques.

Herbart s'est tout spécialement occupé de psychologie, et c'est là surtout qu'il aspirait au rôle de réformateur, en y appliquant les mathématiques.

Toutes nos idées sont réunies dans une même conscience; il faut donc les rapporter à un être unique, qui est l'âme; être simple, puisqu'il est réel; immortel, parce qu'il est simple : c'est une monade dont la qualité simple est de percevoir, la faculté *représentative*. Les perceptions, en se pénétrant réciproquement, s'entrechoquent et se suspendent, quand elles sont opposées entre elles, et se réunissent en une seule et même force, quand elles sont analogues. Les perceptions suspendues ou empêchées tendent à se rétablir indépendantes : de là ce qu'on appelle la faculté d'appétition, la volonté, qui, ainsi, n'est pas une faculté particulière, mais une conséquence de la suspension des idées.

Les idées étant considérées comme des forces qui se balancent, il s'ensuit que la partie métaphysique de la psychologie doit renfermer une *statique* et une *mécanique* de l'esprit.

Dans ce système, les diverses facultés de l'âme ne sont que des chefs logiques sous lesquels on a classé les phénomènes internes; les idées seules sont essentielles, et de leur action réciproque résultent les sentiments et les volitions. S'il y a si souvent antagonisme entre les sentiments et les désirs, ce n'est pas qu'il y ait dans l'âme deux principes opposés, l'un conseillant le bien, l'autre sollicitant au mal; c'est parce que les idées, au lieu de se présenter à l'esprit une à une, ou uniformément liées entre elles, s'offrent par masses diverses, et que chacune de ces masses porte avec elle ses désirs et ses sentiments propres.

Une des différences les plus générales qui existent entre ces diverses masses d'idées, est que les unes sont plus anciennes, les autres plus récentes, tant pour l'espèce tout entière que pour l'individu. En chaque génération nouvelle se retrouve plein de vie l'esprit du passé; et le progrès de l'intelligence et de la moralité a son principe dans l'incessante action des anciennes masses d'idées sur les nouvelles : la raison n'est que le produit d'une longue culture. Elle est ce qui distingue l'homme de la brute, l'homme civilisé de l'homme barbare ou sauvage, la ré-

flexion, le discernement des motifs : elle est tour à tour *pensée logique, faculté de l'absolu, raison pratique.*

Nous ne relèverons pas tout ce que cette psychologie laisse à désirer. Si, d'une part, elle est très-favorable au dogme de l'immortalité de l'âme, elle l'est, d'un autre côté, fort peu à la liberté morale. La raison y est réduite à n'être qu'un fait psychologique, et la liberté est acquise comme la raison. Un homme n'est raisonnable que par l'action des anciennes idées sur les nouvelles : il n'est libre qu'autant qu'il a du caractère, et il n'a du caractère qu'autant qu'il y a en lui des collections d'idées décidément prédominantes; ce qui dépend uniquement du hasard ou d'une sorte de mécanisme intellectuel. C'est cette théorie de la raison qui a fourni à Herbart son principe de pédagogique, l'éducation, selon lui, se faisant par la transmission à la génération qui s'élève de toute l'expérience de l'humanité qui a vécu. Il oubliait que, si l'expérience peut être définie l'action des idées anciennes sur les nouvelles, il n'y a de progrès que par la réaction des idées nouvelles sur les anciennes.

Selon Herbart, la vie des corps organiques a pour principe, outre la nature des êtres simples qui les composent, les suspensions internes, produites en eux par des mouvements opposés. Toutefois, il reconnaît que la nature organique est pleine de mystères : « A mesure qu'on avance dans son examen, dit-il, la vie devient de plus en plus incompréhensible. La végétation en soi n'a rien de merveilleux; mais la rose et le chêne sont pleins de merveilles. On peut concevoir la formation des infusoires et des polypes, comme celle de la moisissure et des lichens; mais à partir des insectes, le monde se manifeste comme création, et néanmoins l'insecte s'explique moins difficilement que le quadrupède. Tandis que l'activité du premier correspond exactement à ses besoins, le second n'est plus un simple mécanisme vital, un automate animé. Quant à l'homme, la physiologie, impuissante à expliquer la vie morale, est obligée de le reconnaître pour le plus grand des prodiges, et de s'humilier devant la religion qui seule peut rendre compte de tous ces faits merveilleux. »

Herbart n'a pas traité spécialement de la religion ; elle apparaît partout : elle intervient toutes les fois que la science est en défaut. On doit savoir gré à ce philosophe d'avoir rétabli l'argument physico-théologique trop rabaissé par Kant. La foi en Dieu, fondée sur la contemplation de la nature, sur l'appréciation des causes finales, est, selon lui, bien près du savoir : elle est aussi certaine que la conviction où nous sommes, que les formes humaines qui nous entourent sont des hommes comme nous, uniquement parce que nous leur voyons faire des actions qui supposent des intentions et une volonté intelligente. Du reste, on ne peut se faire de l'être divin une notion précise ; la religion est surtout sentiment, résignation, respect, reconnaissance : il doit nous suffire d'adorer en Dieu l'auteur de notre nature raisonnable, et de le concevoir comme un être sublime, immense, infini. « Pour ce qui est de la religion positive, ajoute Herbart, elle a moins à craindre des hardiesses de la philosophie, que d'une soumission aveugle au dogme reçu ; ses plus grands ennemis sont l'ignorance, le fanatisme, l'hypocrisie. »

On a vu que Herbart comprend ou semble comprendre, sous le même

point de vue, l'esthétique et la morale, d'après une manière de voir assez familière aux anciens. Les préceptes de la morale et de l'art sont fondés sur les idées modèles du beau et du bon, dont personne ne saurait méconnaître l'autorité souveraine. Ces idées elles-mêmes sont fondées sur des rapports. Les idées morales ont pour principe des rapports de volonté; elles sont au nombre de cinq : l'idée de *liberté interne*, ou l'accord de la volonté avec le jugement; l'idée de *perfection*, ou du complet développement de la raison; l'idée de *bienveillance* ou de charité; l'idée de *droit*, et celle de *justice* ou d'équité. Tous ces principes sont également primitifs, également essentiels, et constituent ensemble la vraie moralité, c'est-à-dire une activité raisonnable. Les idées de perfection, d'amour, de droit et d'équité, doivent se combiner et se pénétrer; ensemble elles fournissent la matière de l'idée vide en soi de la liberté.

La politique de Herbart est sage et libérale, un milieu entre l'aristocratie et la démocratie. Si l'on applique à l'Etat l'idée du droit, il doit être démocratique : car de cette idée se déduit directement le dogme de la souveraineté du peuple. Mais, si ensuite on lui applique les idées de bienveillance et de perfection, la direction suprême devra appartenir aux plus habiles et aux meilleurs. « Tout l'art de gouverner, dit notre philosophe, consiste, en réprimant avec fermeté les exigences violentes des passions du jour, à satisfaire les vœux naturels et légitimes, expression des vrais besoins de la nature humaine, et à offrir à ces vœux et à ces besoins un moyen régulier et permanent de se manifester librement. »

L'idéalisme a rencontré dans Herbart un rude adversaire; et, parmi les oppositions qui se sont élevées récemment en Allemagne contre la philosophie de Hegel et de M. Schelling, l'école qu'il a fondée est certainement la plus redoutable. Elle a, du reste, le caractère de partialité et d'exagération qui est d'ordinaire celui de toute opposition systématique. Elle est aujourd'hui représentée avec honneur par MM. Roer, Strumpell, Drobisch, Hartenstein, qui s'appliquent à développer et à compléter les doctrines de leur maître. Ce dernier vient de publier trois volumes d'œuvres posthumes de Herbart, avec une biographie fort intéressante de ce philosophe (Leipzig, chez Brockhaus, 1842 à 1843).

J. W.

**HERBERT** (Edouard). Lord Herbert de Cherbury naquit en 1581 et mourut en 1648. Contemporain de Hobbes, il combattit plusieurs fois ce philosophe, et toujours avec calme et dignité. L'école sensualiste, de son côté, ne cessa d'attaquer Herbert. Gassendi lui donna cependant de nobles louanges : « Vous avez consolé l'Angleterre, lui écrit-il, de la mort de Bacon. » Locke lui fit la guerre, à l'exemple de Hobbes et de Gassendi. Enfin, repoussé par l'école empirique, il fut plus vivement poursuivi par les théologiens orthodoxes, aux yeux desquels il était le prince des déistes, le chef des *libres penseurs*. Quoiqu'il eût déclaré le christianisme la plus belle des religions, et toujours respecté tout ce qui est respectable, il passa, en même temps que Hobbes et Spinoza, pour l'auteur du traité inconnu des *Trois Imposteurs*. Nul écrivain, à aucune époque, n'eut autant d'adversaires différents et également passionnés.

C'est qu'Herbert plaida la même cause à la fois contre l'intolérance des physiciens, et contre le fanatisme religieux. Contre le sensualisme, il soutint les idées innées, c'est-à-dire les connaissances naturelles et universelles, primitivement déposées dans toute intelligence humaine; contre l'orthodoxie exclusive, il défendit l'opinion que Dieu donne à tout cœur humain une science immédiate des choses divines; par son spiritualisme, il choqua les successeurs de Bacon; par sa foi rationnelle, il heurta les théologiens. Deux ouvrages sont restés comme monuments de cette double direction, qui dérive du même fond, savoir, la croyance à l'origine divine de la raison. L'un de ces ouvrages est intitulé *de Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso,* l'autre *de Religione Gentilium errorumque apud eos causis.* Ils sont réunis dans l'édition in-4° donnée à Londres, en 1645.

Lord Herbert aime la vérité sérieusement, et la cherche avec avidité. « Je me suis entouré, dit-il, de toutes les lumières, et naturelles, et surnaturelles, des auteurs tant sacrés que profanes, j'ai médité et prié, j'ai interrogé bien des siècles en plus d'une langue; mais ne trouvant nulle part aucune notion complète de la vérité, j'ai laissé là les livres et les hommes : je suis revenu à ma propre pensée, à moi-même. » Aussi Herbert se propose-t-il surtout de distinguer la vérité, d'abord de la révélation, puis de la vraisemblance, ensuite du possible, enfin du faux. Plusieurs réflexions préliminaires, puisées dans l'expérience la plus directe, ouvrent le traité *de la Vérité :* « Il est également impossible de tout savoir et de ne rien savoir : nous connaissons certaines choses, *quædam,* quelque chose, *aliquid.* » Voilà la réponse qu'Herbert fait au dogmatisme absolu et à l'absolu scepticisme; c'est dans un sage milieu, entre ces deux extrémités, qu'il place le vrai. « Nous savons par nous-mêmes et de prime abord que l'homme est doué de forces et de facultés, et qu'il est capable de les appliquer à la recherche de la vérité. Ce sont ces facultés qu'il faut examiner, sonder, dénombrer, classer et étudier, soit dans leurs lois, soit dans leurs rapports avec les objets. Après cette étude, on doit chercher à discerner la réalité des apparences, à séparer le vrai du probable, le probable du possible, et le possible du faux. Durant cette pénible, mais nécessaire occupation, on doit se garder des opinions contradictoires, et surtout de la crédulité : *ne nimium credas.* » A la suite de cette introduction, qui rappelle certains passages du *Discours de la Méthode,* et qui parut avant ce discours, Herbert propose sept maximes qu'à son sens tous les amis de la vérité peuvent accepter : 1° Il y a de la vérité; 2° la vérité est contemporaine des choses, ou plutôt coéternelle; 3° elle se trouve partout; 4° elle est claire et évidente, ou du moins revêtue d'une expression déterminée; 5° il est autant de vérités que les choses ont de diversités; 6° les diversités des choses se révèlent aux facultés innées à l'homme; 7° les différentes vérités ont de la vérité.

Une fois ces propositions tenues pour accordées, Herbert conclut à la distinction de quatre sortes de vérités : 1° vérité de chose, c'est-à-dire conformité de la chose avec elle-même; 2° vérité d'apparence, c'est-à-dire conformité de l'apparence avec la chose même; 3° vérité de conception, c'est-à-dire accord de nos facultés avec les objets; 4° vérité d'intelligence, c'est-à-dire accord nécessaire entre ces divers genres de

conformités. Toute vérité consiste donc dans une conformité, dans un accord, et, par conséquent, dans un rapport. « Ainsi, ajoute Herbert, hormis la vérité de chose qui n'est pas conditionnelle, chaque vérité doit toujours s'envisager sous un triple aspect, comme objet, comme faculté, comme loi ou moyen de conformité. »

On le voit dès les premières pages de son traité, Herbert prend son point de départ et d'appui dans la conscience personnelle, dans la psychologie. C'est un émule de Descartes. A ses yeux, l'âme n'est pas, ce qu'elle est pour Gassendi, une table rase; c'est un livre fermé qui s'ouvre à l'occasion du monde extérieur. Les objets matériels sont les occasions, et non les causes de l'expérience et du savoir véritable. L'humaine science a un fondement plus solide, qu'Herbert nomme tantôt l'*instinct naturel de la raison*, tantôt les *notions communes*, principes reçus partout avant toute démonstration et que toute démonstration présuppose. Herbert est donc essentiellement spiritualiste et rationaliste.

« Les plus importantes des vérités sont les vérités d'intelligence. Les sens sont inutiles à leur acquisition. Elles apparaissent dans tout homme sain et bien organisé, elles semblent venir du ciel, et destinées à décider de la nature des objets que présente le théâtre du monde. » *Notitiæ communes, in omni homine sano et integro existentes quibus tanquam cœlitus imbuta mens nostra, de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit. — Quæ, tanquam partes scientiarum, ab ipsa universali sapientia depromptæ, in foro interiore, ex dictamine naturæ describuntur.*

Lord Herbert distingue autant de facultés de connaître que de différents ordres de vérités, savoir, l'instinct naturel, le sens interne, le sens externe et le raisonnement. Cette division est manifestement défectueuse; l'instinct naturel est sans cesse confondu avec le sens interne et même avec le raisonnement; le sens externe n'est pas suffisamment discerné du sens interne. Quoi qu'il en soit, le philosophe anglais entend par instinct naturel la faculté de saisir les notions communes, κοῖναι ἔννοιαι, notions qui dirigent l'entendement dans la recherche des causes et des fins des choses, et qui le conduisent à la félicité éternelle. Le sens interne est double, tenant à la fois de l'âme et du corps, de la raison et des humeurs : il nous fait connaître ce qui se passe en nous-mêmes, ainsi que nos relations avec le monde. Le sens externe est ainsi appelé parce que les organes qui lui servent, le mettent en rapport avec les objets extérieurs, et nous apprennent leur situation, leur forme, leur constitution. Quant au raisonnement, *discursus*, il consiste à saisir la convenance ou la disconvenance des perceptions, des images, des conceptions, leurs oppositions aussi bien que leur harmonies : il nous guide dans la solution des questions *si*, *comment*, *quand*, *où*, *pourquoi*, etc.

Au moment de passer de l'examen de la vérité proprement dite, de la vérité philosophique, à l'examen de la révélation, Herbert résume les notions communes qui, selon lui, constituent les fondements de toute véritable religion. Il les réduit à cinq articles, profession de foi du théisme moderne : 1° il existe un être suprême; 2° l'homme doit un culte à cet être; 3° la vertu est la partie principale de ce culte; 4° le repentir doit expier nos fautes; 5° il doit y avoir une vie future, où la

vertu est récompensée et le vice puni. Voilà, dit Herbert, les croyances de l'Eglise vraiment universelle, *solius catholicæ*, *solius* μονοειδοῦς *Ecclesiæ*.

Pour ce qui concerne une révélation, il faut qu'elle remplisse les quatre conditions suivantes, sous peine de passer pour fausse ou illusoire : 1° elle doit être précédée de la prédication, de la foi, de tout ce qui excite la croyance à la Providence; 2° elle doit devenir évidente pour chacun, sans quoi elle est une tradition, une histoire, et non une révélation; 3° elle doit nous conduire au bien; 4° elle doit produire sur nos facultés l'effet d'une inspiration divine.

Herbert distingue différentes espèces et divers degrés de probabilités : d'abord l'histoire, ou le témoignage qui varie en autorité, selon que le témoin a été plus ou moins rapproché du fait. Ensuite vient la vraisemblance des conceptions, qui augmente ou diminue à proportion de leur clarté. En général, est probable ce qui ne peut être ni admis, ni rejeté, ni entièrement approuvé, ni tout à fait contesté. Lorsque le vraisemblable regarde l'avenir, il prend le nom de possible. Ainsi les prophéties, les visions, les pressentiments peuvent être possibles. Ainsi la notion de possible, combinée avec l'idée d'infini, est d'une grande utilité pour concevoir l'immortalité de l'âme.

Dans la dernière section du traité *de la Vérité*, l'auteur devait traiter du faux et de l'erreur. Il ne l'a pas fait, sans doute, parce qu'il croyait avoir assez développé l'opposé de l'erreur. D'ailleurs, il tenait pour constant que le faux n'existe point par lui-même, et qu'il ne se soutient qu'à l'aide de la vérité, laquelle est la base, non-seulement de la vérité, mais de l'erreur: *Non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse veritatem*. L'erreur est une vérité incomplète, obscurcie, un fragment mutilé du vrai.

Telles sont, en résumé, les convictions de ce penseur calomnié. On peut y reprendre un fâcheux mélange de théologie et de philosophie; mais ce défaut est racheté par plusieurs qualités éminentes, telles que la modération, l'équité, la franchise, un ardent amour de la vérité et de la vertu, le respect de la saine piété et une vraie sagesse.

Le déisme qu'on a tant reproché à Herbert n'est qu'une suite nécessaire du conflit où les diverses communions chrétiennes étaient alors engagées, de la lutte entre les jansénistes et les jésuites, entre les anglicans et les dissidents, entre les arminiens et les gomaristes, entre les luthériens et les piétistes. C'est à la polémique des sectes chrétiennes qu'il faut s'en prendre de ce retour à la religion naturelle. Malgré les violentes censures qu'Herbert essuya au XVII^e siècle, il a compté depuis un grand nombre de sectateurs. Disciple de Platon et d'Epictète, il devait former des disciples à son tour. Les plus distingués d'entre eux sont Jacobi, le rival de Kant, et J.-J. Rousseau. La *foi intellectuelle* et les *intuitions de première main* du philosophe allemand ne diffèrent que de nom de l'*instinct naturel et des notions communes* du philosophe anglais. La *Profession du Vicaire savoyard* n'est qu'une éloquente traduction du catéchisme des *Notions communes* d'Herbert. Si cet auteur avait su écrire comme il savait méditer, s'il avait eu autant d'ordre et de précision dans le style que dans la pensée, il eût prévenu la plupart des attaques dirigées, d'ailleurs, de tout temps contre les *idées innées*.

La *Vie d'Herbert*, écrite par lui-même, n'a été publiée qu'en 1764 par les soins de Walpole. C. Bs.

**HERBERTH** (Bardon), bénédictin allemand, né en 1741, à Zirkenbach, professeur de philosophie à l'université de Fulde, et auteur de deux ouvrages philosophiques qui ont pour titre, l'un *Elementa logicæ eclecticæ*, in-8°, Wurtzb., 1773; l'autre *Elementa metaphysicæ*, in-8°, Fulde, 1776. X.

**HERDER** (Jean-Gottfried) naquit le 25 août 1744, à Mohrungen, dans la Prusse orientale, fils d'un simple maître d'école, et mourut le 18 décembre 1803, premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar, et président du consistoire général. Il avait mérité cette haute position par des talents peu communs, par de grands travaux et un noble caractère. Il fut surtout un grand littérateur, et cette qualité prédomine jusque dans ses ouvrages de théologie et de philosophie. Mais la muse qu'il invoquait partout, et qui ne cessa de l'inspirer, était l'*humanité*. Comme littérateur et critique, il exerça sur la culture littéraire de sa nation une influence égale à celle de Lessing, et, comme écrivain, son nom, sans briller d'un éclat pareil, vivra dans l'estime de la postérité à côté de ceux de Schiller et de Goëthe.

Comme philosophe, Herder occupe une place moins élevée, et ne mérite de marquer au premier rang que par ses travaux sur la philosophie de l'histoire. Sa manière de procéder en philosophie est plus oratoire que méthodique et précise : il s'abandonne trop aux inspirations du moment, et a une trop grande confiance dans le savoir immédiat, pour suivre d'une pensée ferme et sévère une discussion métaphysique, et pour soumettre les données de l'observation à une critique patiente et laborieuse. Il intervint deux fois directement dans les mouvements philosophiques de son temps, d'abord dans la discussion qui s'éleva, après la mort de Lessing, au sujet du spinozisme, et ensuite comme adversaire de la philosophie de Kant.

Depuis assez longtemps la philosophie de Spinoza était tombée dans l'oubli, ou, si l'on en parlait encore, on la confondait généralement avec l'athéisme; ainsi l'avaient décidé Bayle et Fénelon, Wolf et Condillac, et Voltaire lui-même avait dit :

> J'entends, avec Cardan, Spinoza qui murmure.

Lorsque la nouvelle répandue par Jacobi que Lessing était mort spinoziste, et que la protestation de Mendelssohn contre ce qu'il regardait comme une calomnie appelèrent de nouveau, en Allemagne, l'attention sur cette philosophie plus décriée que connue, Herder prit part à cette discussion, et son ouvrage intitulé *Dieu*, dialogue sur le système de Spinoza, 1787, contribua à faire considérer cette doctrine sous un jour nouveau et moins défavorable.

Selon Herder, il suffit d'adoucir le langage de Spinoza, de dégager ses idées de la fausse terminologie qui ne les exprime qu'imparfaitement, pour absoudre ce philosophe du reproche d'athéisme, et même de celui de panthéisme. L'idée de Dieu est pour lui l'idée la plus élevée et

la plus réelle, et Dieu, la source de toute vérité et de toute existence; la connaissance et l'amour de Dieu sont le principe de toute perfection et de toute félicité : voilà ce qu'il y a, selon Herder, au fond de la pensée de Spinoza, et ce qu'on y trouve en la dépouillant de l'expression souvent impropre dont il l'a revêtue. A prendre le mot *substance* dans toute sa rigueur, rien en effet ne mérite ce nom, puisque rien dans le monde ne subsiste absolument par soi-même, si ce n'est l'être absolu et nécessaire, duquel tout relève et dépend ; et, à bien dire, les substances finies, tirant leur existence de la puissance divine, ne sont que des phénomènes *substantialisés* (*phænomena substantiata*) de celle-ci. Spinoza a eu tort de les appeler des modifications de Dieu; c'est un terme impropre, ainsi que l'expression selon laquelle Dieu est la cause *immanente* de toutes choses. Au fond, Spinoza avait une idée juste des vrais rapports de Dieu au monde, et personne n'a distingué plus nettement que lui entre la nature *naturée* et la nature *naturante*. Herder cherche de même à justifier la doctrine de la *nécessité universelle* et de l'inadmissibilité des causes finales. La nécessité divine est pleine de sagesse et de bonté. La puissance que Spinoza attribue à Dieu n'est pas aveugle, puisqu'elle est infinie : étant toute réalité, elle comprend la pensée, mais une pensée infinie, absolue; la volonté, mais non une volonté qui délibère, qui choisit et rejette. C'est dans ce sens que Spinoza repousse les causes finales comme une fiction; et s'il refuse à la substance absolue l'entendement et la volonté, c'est pour éviter tout anthropomorphisme. Ce n'est pas ici où là qu'il faut chercher les traces de la sagesse divine; mais il faut *à priori* voir en chaque objet et à chaque point de la création Dieu tout entier, c'est-à-dire une vérité, une beauté et une harmonie qui sont inhérentes à toute chose. Il faut rechercher les lois physiques pures, sans se préoccuper de causes finales particulières.

De la même manière, Herder atténue la conséquence qu'on a tirée des principes de Spinoza quant à l'individualité, que la doctrine de la substance unique semble détruire. Pour être des modes de la substance absolue, nous n'en sommes pas moins des existences individuelles. L'individualité consiste dans le sentiment de soi. Elle n'appartient pas au même degré à tous les êtres. La plus haute individualité est celle qui embrasse tout, et dont l'action se répand sur tout, la substance universelle, qui est l'éternel principe de toute *individuation*. Plus un être a de vie, de réalité, d'énergie pour se maintenir comme un tout et pour agir sur le tout, plus il est individu, plus il est lui-même.

Herder va plus loin : il cherche même à justifier le fatalisme de Spinoza, qui détruit toute différence réelle entre le bien et le mal, et toute responsabilité morale. Tout dans le monde étant soumis à une nécessité rationnelle, qui est l'expression de la nature divine, tout est parfait, quoiqu'à des degrés divers, dans le monde physique et dans le monde moral. Tout venant de Dieu, tout est l'expression de sa puissance, qui est en même temps sagesse, bonté et beauté infinies. Tout est ce qu'il peut être à telle place, à tel moment et dans de telles relations. La philosophie de la nature, selon M. de Schelling, est déjà en principe dans ces propositions de Herder, en partie aussi renouvelées de Leibnitz : « L'univers est un système de forces, et toutes les forces agissent or-

ganiquement. Toute organisation est un ensemble de forces vives, qui servent une force principale d'après les règles éternelles de la sagesse et de la bonté. Ce qu'on appelle la mort n'est que transformation, selon cette loi de la nécessité divine qui veut que toute force se maintienne au milieu des formes changeantes qu'elle revêt et dépouille sans cesse. Point de repos dans la nature : toute force agit perpétuellement, et, à chaque action, elle s'étend et se développe; et plus elle s'exerce, plus aussi elle agit sur les autres forces. Il n'y a dans l'*empire de Dieu* point de mal réel; nous appelons mal ce qui est limite, négation, opposition ou transition. Toute existence déterminée dans le temps et dans l'espace étant nécessairement limitée, il en résulte des oppositions; mais les opposés conspirent ensemble à leur propre salut, et par leur réunion chaque substance forme un tout plein de bonté et de sagesse. »

Herder partage avec Jacobi le mépris de toute spéculation qui ne porte pas directement sur la réalité, et une confiance entière dans la raison éclairée par l'expérience; il part avec Spinoza de l'idée de l'être absolu, comme principe à la fois de toute existence et de toute vérité. Toute connaissance humaine, antérieure à l'expérience et indépendante d'elle est une absurdité; mais sans l'idée de Dieu, c'est-à-dire sans une vérité indépendante et première, il n'y a pas de connaissance réelle, point de démonstration. Dieu s'offre à nous comme une existence qui se manifeste pleine de force et de vie; seulement nous ne pouvons l'apercevoir que par la pensée. Herder s'engage là dans une contradiction évidente. L'existence d'un être quelconque, dit-il, ne peut être reconnue que par l'existence, par son expérience, et non par un vain raisonnement; mais sa démonstration de Dieu repose elle-même sur un syllogisme, et ce syllogisme se fonde, comme tout raisonnement, sur le principe de causalité ou de la raison suffisante. Il dit lui-même : « Nous devons nos connaissances à l'observation, à la généralisation, à l'induction : on peut se tromper dans ce travail; mais la règle selon laquelle nous percevons, jugeons et raisonnons, est une *règle divine* à laquelle nous obéissons, alors même que nous nous trompons. Or, toute loi nécessaire suppose une existence nécessaire qui en soit le principe. Ainsi la pensée, s'exerçant avec ordre et harmonie, est une démonstration de Dieu. » Cela est vrai, mais de quel droit Herder ajoute-t-il que c'est là la seule manière de prouver l'existence de Dieu? L'argument physico-théologique ne repose-t-il pas sur le même fondement?

Herder finit par déclarer que la philosophie de Spinoza a longtemps existé avant lui, et qu'elle lui survivra longtemps; car sa méthode a été celle de tous les grands esprits : elle repose sur ce principe, que notre entendement pour devenir la fidèle expression de la nature, doit partir d'un être qui soit la cause de toutes choses, et dont l'essence *objective* soit aussi la source de toutes nos idées.

Cette manière de voir était entièrement opposée à celle de Kant, qui n'admet qu'une réalité insaisissable, et n'arrive à la foi en Dieu que par la foi dans la nature morale de l'homme.

Herder, qui avait fait autrefois un magnifique éloge de Kant, son maître, écrivit vers la fin du siècle, contre la *Critique de la Raison pure*, un ouvrage intitulé *l'Entendement et l'expérience, la raison et la langue*, ou *Métacritique*. Avait-il été blessé des observations que Kant avait

faites sur ses *Idées*, ou bien l'abus que les disciples du grand philosophe faisaient de sa terminologie et de ses formules avait-il excité sa bile facile à s'émouvoir? Toujours est-il que le ton général de ce livre n'est pas aussi respectueux qu'il devrait l'être; et, si l'auteur a plus d'une fois raison contre Kant, il est vrai aussi qu'il ne l'a pas toujours parfaitement compris. C'est ainsi que, donnant au mot *critique* un sens qu'il n'a pas dans Kant, Herder l'accuse d'avoir voulu critiquer la raison comme on fait un livre, une œuvre de l'art, entreprise absurde, puisque le critique serait l'ouvrage même. Il appelle les *formes à priori*, les *amphibolies*, les *antinomies*, la *discipline* et l'*architectonique* de la raison, de vains fantômes que dissipe le moindre souffle d'une critique inspirée par le bon sens. Il reproche, avec quelque fondement, mais avec une grande exagération, à Kant d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que des formes vaines, et la raison qu'une lumière trompeuse sans règle et sans but. Il va jusqu'à dire que la philosophie critique est la honte de la nation, tendant à la fois à corrompre l'esprit et la langue : la *Métacritique* devait être contre elle une protestation au nom du sens commun, de la raison et du langage.

S'il a eu le mérite de sentir ce qui manque à cette philosophie, il est fâcheux que Herder n'ait pas eu celui de comprendre ce qu'elle a de fondé et de nécessaire. L'étude de l'histoire aurait dû lui apprendre que la *Critique* de Kant avait été préparée de longue main, et qu'elle devait arriver en son temps sous une forme ou sous une autre; que, malgré son originalité, ce n'était pas une de ces conceptions arbitraires qui viennent quelquefois traverser le développement régulier de l'esprit humain, et qui, après avoir brillé un instant, s'évanouissent à la lumière de la critique sans laisser aucune trace.

Herder est dans le vrai, lorsqu'à l'idéalisme sceptique de Kant il oppose un réalisme rationnel; mais sa critique dépasse presque toujours le but. Ce sont bien réellement des objets, dit-il, et non de simples phénomènes que nous offrent les sens; les formes dont l'entendement revêt les données sensibles ne dépendent pas de l'âme; l'être est le fondement de toute connaissance, et l'être se manifeste par sa puissance : tout phénomène suppose une force qui se révèle. Herder attribue à l'entendement la faculté de connaître tout ce qui est, et tel qu'il est. Les lois de l'esprit sont en harmonie avec celles de la nature extérieure, et il n'y a rien dans le monde qui ne soit fait pour être connu. Ainsi les lois de la nature sont bien les siennes, et l'ordre qui unit toutes choses est véritablement en elles, et ne procède pas de notre entendement. L'unique fonction de celui-ci est de reconnaître ce qui est. La *chose en soi* de Kant est un être de raison. Enlevez une à une les pellicules qui forment la substance bulbeuse de l'oignon, et ce qui reste sera cette prétendue chose en soi. Il manque à ces assertions d'être présentées d'une manière moins absolue, avec plus de méthode et d'un ton moins péremptoire et moins emphatique.

On sait que Kant réduit la raison théorique au simple rôle de nous fournir des *idées* qui puissent servir à donner à la connaissance la plus haute unité possible, et que, selon lui, l'idée de Dieu n'est que l'*idéal rationnel* de l'être le plus réel et le plus parfait, dont la présence dans l'esprit ne prouve pas l'existence objective. A cette doctrine, Herder op-

pose que la fonction de la raison est d'expliquer le relatif par l'absolu; qu'il est de son essence de reconnaître quelque chose qui soit la condition, le principe de tout; qu'ainsi l'idée d'un être souverain nous est donnée dans nous-mêmes et en tout : ou nous sommes tous des dieux, et chaque atome, la moindre production de la nature, est un être indépendant; ou bien tout ce qui existe relève d'une raison suprême : voilà ce que mon intelligence reconnaît, parce qu'elle est raison; l'idée de Dieu est la raison éternelle elle-même.

L'ouvrage le plus remarquable de Herder est celui qui a pour titre *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* en vingt livres (1784-1787); traduit en français par M. Edgar Quinet, 3 vol. in-8°, Paris, chez Levrault, 1827-1828. C'est là qu'il a concentré tout ce qu'il a eu de meilleures pensées et de plus nobles sentiments. La *Science nouvelle* de Vico est ici continuée dans un autre sens. Herder l'eût inventée si elle n'avait pas déjà existé. «Tout a sa philosophie, dit-il, dans la préface : pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne? Celui qui a tout ordonné dans la nature, de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté, une même puissance règnent partout, depuis le système de l'univers jusqu'au tissu de la toile de l'araignée, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées générales de l'humanité, et là seulement procèderait-il sans plan, sans dessein? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale? A cette question, l'auteur cherchera la réponse, non dans les abstractions de la métaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait communiquer à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse éternelle du Créateur! » Herder se faisait illusion quand il se persuadait qu'il était possible de résoudre ce problème par l'expérience seule; pour réussir, il est obligé de recourir à une foi supérieure à l'expérience, et à des idées que celle-ci ne fournit point.

Voici quelles sont les principales propositions de son système, tel qu'il l'a exposé dans les *Idées* et dans quelques autres écrits (ceux qui, sous le titre de *Præludien*, précèdent les *Idées* dans l'édition complète des *Œuvres*). Le genre humain est un, et forme un tout organique. La création terrestre offre une série ascendante de formes et de puissances, et l'homme en occupe le degré le plus élevé : il est la plus haute expression de l'organisation sur la terre. La sensibilité et l'instinct des animaux sont, quant à leur intensité, en raison inverse de leur sphère d'action. Privé d'instinct, l'homme a la plus grande sphère d'activité : elle embrasse le monde. Il est organisé pour la raison, le langage et la liberté; il est doué de plus nobles dispositions que les animaux, d'une sensibilité plus vive, et, quoique d'une constitution plus délicate, il est organisé pour vivre plus longtemps et pour se répandre sur tout le globe; par le sentiment religieux, il aspire à l'infini et conçoit l'espérance d'une vie immortelle. Pour être parfait, il n'a qu'à devenir lui-même; pour lui, le mot qui exprime sa nature, le mot *humanité*, est l'expression de la perfection, parce qu'il est sur la terre l'image du Créateur. Toute puissance est attachée à un organe; mais celui-ci n'est

qu'un moyen, et non la force même. L'homme est une intelligence servie par des organes, antérieure à l'organisation et persistant après l'avoir dépouillée. Tout ce qu'il y a dans sa nature de virtualité ne peut pas se réaliser sur la terre, qui n'est qu'un séjour de préparation. L'humanité ici-bas n'est qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs; c'est ailleurs que s'en accomplira le complet développement : l'état présent de l'homme est *probablement* le lien qui unit deux mondes. Le développement de l'humanité, ou le règne de la raison et de l'équité, est le but que poursuit la Providence dans le gouvernement du monde. La civilisation, en ce sens, est la fin de l'histoire, et, malgré ses détours, le cours des révolutions est toujours en progrès, et tend incessamment vers son terme. Le christianisme est l'expression de la plus pure humanité, et son but est de réunir tous les peuples en un seul, et de les former à la fois pour ce monde-ci et pour l'autre.

D'après ces idées, Herder juge le passé et détermine l'avenir de l'espèce humaine. Il caractérise, le plus souvent avec un grand bonheur, les formes successives de la civilisation et les nations historiques; il a fourni plusieurs traits à la philosophie de Hegel; mais le tableau qu'il trace de la marche de l'humanité à travers les siècles n'a aucun rapport nécessaire avec son système, et le règne absolu et universel de la raison et de la justice qu'il nous montre en perspective dans l'avenir, pouvait être préparé par tout autre développement des destinées humaines.

Herder s'occupe spécialement de l'avenir dans plusieurs écrits (ils sont classés dans ses *Œuvres* sous le nom de *Postscenien*), notamment dans celui qui est intitulé *Regards dans l'avenir de l'humanité* (1793-1797). On peut pressentir ce qui doit arriver, et cette prévision n'est que la juste appréciation du présent et du passé, et les vœux raisonnables de nobles esprits peuvent déterminer l'avenir. Les hommes ont enfin trouvé le moyen d'améliorer leurs destinées; ce moyen, c'est la raison armée de la force et de la puissance : c'est Prométhée délivré de ses fers. C'est une chose nuisible que de placer exclusivement le but de l'activité humaine au delà du tombeau. Longtemps encore tous les âges de l'humanité coexisteront sur la terre. Herder espérait, en 1794, que, dans l'année 1800, un nouveau Charlemagne viendrait compléter l'ouvrage de l'empereur de l'an 800, et il prédisait la chute des Etats de l'Europe, en tant qu'ils étaient fondés sur la conquête guerrière et religieuse. Pour ce qui est de l'avenir des individus, que Herder n'entend pas sacrifier à l'espèce, comme le fait surtout l'école de Hegel, il espère avec confiance pour eux une immortalité véritable, au moyen d'une métempsycose inconnue; il y a, de plus, une autre immortalité qui dépend de nous, et qui est purement humaine. La tradition transmet et conserve aux générations nouvelles la pensée et l'acton de ceux qui ont vécu : tout ce que nous faisons de bien est impérissable, et l'homme de bien qui exerce sur ses semblables une action bienfaisante et durable, est doublement immortel.

Il y a deux éditions des œuvres complètes de Herder : l'une qui parut à Tubingue, chez Cotta, en 45 vol. in-8°, 1805-1820; l'autre formant 60 vol. in-16, 1827-1830. Ses ouvrages les plus intéressants viennent d'être réunis en un volume gr. in-8° (chez Cotta, Tubingue, 1844). La femme de Herder a laissé sur la vie de son époux des mémoires

pleins d'intérêt. Son *Histoire de la poésie des Hébreux* vient d'être traduite par madame de Carlowitz (1 vol. in-12, 1845, chez Didier).

J. W.

**HERENNIUS,** disciple d'Ammonius Saccas. On ne connaît de lui qu'un seul trait raconté par Porphyre, dans sa *Vie de Plotin*. Ammonius lui avait fait la faveur, ainsi qu'à Plotin et à Origène, de l'initier à la partie la plus secrète de sa doctrine. Tous trois se promirent mutuellement de ne jamais divulguer l'enseignement de leur maître. Herennius ayant manqué à sa parole, les deux autres se crurent dégagés de la leur. X.

**HÉRILLE** de Carthage était disciple de Zénon, le fondateur du stoïcisme, et florissait vers le milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il se séparait sur plusieurs points de la doctrine de son maître, ce qui le fit regarder comme le chef d'une secte nouvelle, appelée les hérilliens. On sait que Zénon n'assignait à la vie humaine qu'un but unique, d'après lequel il jugeait sans différence toutes nos actions. Hérille en reconnaissait deux : un but absolu, que personne ne poursuit que le sage, et un but relatif ou subordonné (ὑποτελός), auquel s'arrêtent l'intelligence et l'activité du vulgaire. Le dernier terme des efforts du sage, c'est la science, ce qui veut dire, pour Hérille, une vie conforme à la raison. Mais le but du vulgaire, variant suivant les individus, puisque l'un recherche le plaisir, l'autre les honneurs, un troisième les richesses, n'est pas susceptible d'une définition. Diogène Laërce attribue à Hérille des écrits de peu d'étendue, mais pleins de force. Malheureusement, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. On peut consulter, sur Hérille, l'auteur que nous venons de citer, liv. VII, c. 37, 165 et 166; Cicéron, *Quæst. Acad.*, lib. II, c. 42; *de Finibus*, lib. II, c. 13; lib. IV, c. 15; lib. V, c. 25; *de Officiis*, lib. I, c. 2; *de Orat.*, lib. III, c. 17; et une dissertation de Krug, *Herilli de summo bono sententia explosa non explodenda, symbolarum ad historiam philosophiæ*, p. III, in-4°, Leipzig, 1822. X.

**HERMACHUS** de Mitylène, philosophe épicurien qui florissait 270 ans avant l'ère chrétienne. Il avait vécu dans la familiarité d'Epicure, qui le désigna dans son testament comme son successeur. C'est en cette qualité qu'il hérita de tous les biens de son maître. Il a beaucoup écrit, principalement des ouvrages polémiques dirigés contre Platon et contre Aristote. Ces ouvrages sont complétement perdus pour nous. *Voyez* Diogène Laërce, liv. X, c. 15 et suiv. X.

**HERMÉTIQUES** [Philosophie et livres]. Voltaire écrit dans son *Dictionnaire philosophique*, au mot *Hermès ou Ermès, ou Mercure Trismégiste ou Thaut, ou Taut, ou Tot* : « On néglige cet ancien livre de Mercure Trismégiste, et on peut n'avoir pas tort. Il a paru à des philosophes un sublime galimatias.... Toutefois, dans ce chaos théologique, que de choses propres à étonner et à soumettre l'esprit humain! Dieu dont la triple essence est sagesse, puissance et bonté; Dieu formant le monde par sa pensée, par son Verbe; Dieu créant des dieux

subalternes; Dieu ordonnant à ces dieux de diriger les orbes subalternes et de présider au monde; le soleil, fils de Dieu; l'homme, image de Dieu par la pensée ; la lumière, principal ouvrage de Dieu, essence divine : toutes ces grandes et vives images éblouissent l'imagination subjuguée.... Il reste à savoir si ce livre aussi célèbre que peu lu fut l'ouvrage d'un Grec ou d'un Egyptien. »

Il reste aussi à savoir en quel temps il fut composé, et, par conséquent, si les belles doctrines qu'il renferme, au milieu de rêveries discordantes et d'obscures subtilités, font partie d'une théologie antérieure aux plus anciens philosophes grecs, ou si elles n'offrent qu'un mélange récent du néoplatonisme, du judaïsme, avec quelques vagues traditions des idées cachées sous le symbolisme égyptien. Ce problème, ou plutôt ces problèmes ne semblent pas susceptibles d'une solution précise et définitive, mais une critique impartiale en même temps que discrète peut espérer du moins d'y répandre quelque lumière.

Le Thot ou Taut égyptien, l'Hermès grec, dont on retrouve les principaux traits dans le Mercure de l'Italie romaine, personnifie, dans la mythologie de notre Occident, le principe de l'intelligence et de l'industrie. C'est le dieu des arts, de la science, le grand initiateur des peuples aux mystères de la pensée divine. Les Grecs, toutefois, ne lui attribuent l'invention d'aucune philosophie, d'aucune religion particulière. Il n'en est pas de même en Egypte. Là, on rapportait au dieu Taut 36,525 livres de doctrine sacrée, selon le témoignage de Manéthon, ou 20,000 seulement, d'après les témoignages de Séleucus et de Julius Firmicus. Jamblique, qui nous a conservé ces chiffres peu croyables, prétend connaître 1,200 livres du même auteur sur le seul sujet des dieux. Tous ces écrivains prennent sans doute, par complaisance ou par ignorance, pour autant d'ouvrages hermétiques, les nombreux exemplaires que renfermaient les temples égyptiens, d'une sorte d'encyclopédie décrite en ces termes par Clément d'Alexandrie, dans un passage de ses *Stromates* qui mérite de faire autorité : « Les Egyptiens, dit le savant chrétien, ont aussi leur philosophie. On le voit tout d'abord par leurs cérémonies religieuses. Au premier rang marche le *chantre* avec un des symboles de la musique. On dit qu'il doit posséder deux des livres d'Hermès, dont l'un contient des hymmes religieux, et l'autre un règlement pour la vie des rois. Après le chantre vient l'*horoscope* (observateur des astres) tenant en main une horloge et une palme, symboles de l'astronomie; il doit savoir par cœur les livres astrologiques d'Hermès, qui sont au nombre de quatre, l'un sur l'ordre des planètes, l'autre sur les conjonctions et les phases du soleil et de la lune, le reste sur les levers des astres. Vient ensuite le *scribe* sacré, ayant des plumes sur la tête, un livre dans les mains, et une *règle* (sorte de palette), dans laquelle sont l'encre et le roseau qui sert à écrire. Il doit connaître ce qu'on appelle les livres hiéroglyphiques, la cosmographie, la géographie, les positions du soleil et de la lune, ce qui concerne les cinq planètes, la chorographie de l'Egypte, la description du Nil, l'ornement des temples et des lieux consacrés, les mesures et autres choses utiles dans les lieux saints. Vient ensuite le *stoliste* (ou ornementiste), tenant en main la coudée de justice et le vase aux libations; il est chargé de tout ce qui concerne l'instruction reli-

gieuse et le choix des victimes. Dix volumes renferment l'exposé des sacrifices, des prémices, des hymnes, des prières, des pompes, des fêtes et autres sujets relatifs à l'adoration des dieux en Egypte. Enfin paraît le *prophète*, portant devant son sein l'*hydrion* (vase à eau lustrale), suivi de ceux qui portent les instruments pour la fabrication du pain. Le prophète, comme chef du culte, apprend par cœur les dix livres appelés *hiératiques* (ou sacerdotaux), traitant des lois, des dieux et de l'instruction des prêtres; car le prophète égyptien surveille aussi la distribution des revenus. Il y a en tout quarante-deux livres nécessaires à Hermès, dont trente-six, comprenant toute la philosophie égyptienne, sont appris par ceux que je viens de nommer. Les six autres regardent les *pastophores* (porteurs de statuettes et petits temples des dieux), et concernent la médecine, la construction du corps humain, les maladies, les instruments, les remèdes, la médecine des yeux, celle des affections particulières aux femmes. » Malgré bien des obscurités, ce précieux témoignage, que confirment en ses parties essentielles une foule de monuments de l'ancienne Egypte, nous montre clairement toute la science traditionnelle et immuable des Egyptiens placée sous la consécration d'un nom divin, celui de Taut ou Hermès, personnage auquel il est sans doute impossible d'assigner dans l'histoire une date ou une généalogie précises. Maintenant, peut-on prendre pour des débris de l'encyclopédie hermétique, décrite par Clément d'Alexandrie, les oracles, les ouvrages d'astrologie, de médecine, de chimie, d'histoire naturelle et de philosophie qui, dès le IIe siècle de notre ère, paraissent avoir circulé sous le nom d'Hermès ? Galien, dès cette époque même, n'hésite pas, pour ce qui le concerne, à se prononcer contre l'authenticité de la collection hermétique; et les savants modernes se sont depuis longtemps décidés dans le même sens, d'après des preuves qu'on peut dire sans réplique. Mais sur la partie philosophique du recueil, les controverses durent encore. Le *Pœmander* et les dix-huit ou vingt fragments grecs qui s'y rattachent, l'*Asclepius*, dialogue qui ne nous est parvenu que dans une traduction latine, portant le nom du célèbre Apulée, sont encore aujourd'hui cités comme des monuments de la vieille sagesse égyptienne. En Allemagne, deux grands esprits, Goerres et Creuzer; en France, le savant traducteur de la *Symbolique*, paraissent y reconnaître, avec plus ou moins de restrictions (et il y en a de nécessaires pour le plus simple bon sens) un exposé des doctrines secrètes des prêtres de Memphis et de Saïs, de ces doctrines où Solon, Pythagore, Platon, tant d'autres après eux, seraient venus puiser quelque chose au moins de leur philosophie. S'il en était ainsi, comment ne pas s'étonner que ni Platon, ni aucun philosophe dont il nous soit parvenu quelque page, jusqu'à Plutarque, ne cite les livres d'Hermès ; que Plutarque, qui s'y refère au sujet du nom d'une divinité, les désigne (*de Iside et Osiride*, c. 61) par l'expression peu rassurante : *les prétendus livres d'Hermès* (ἐν ταῖς Ἑρμοῦ λεγομένοις βίβλοις); qu'après Plutarque il y ait encore un assez long silence, jusqu'au moment où les apologistes et les Pères de l'Eglise s'arment de ces textes pour nous montrer au delà du paganisme une vérité plus pure que lui, et comme dérivée des révélations primitives auxquelles le christianisme rapporte toute son autorité ? Si l'on songe combien de

livres apocryphes naquirent, dès l'époque ptolémaïque, de ce contact et de ce conflit de la religion juive avec la grecque ; combien surtout furent composés entre le IIe et le VIe siècle de notre ère, pour alimenter, en quelque sorte, une lutte où les passions, même savantes, faisaient arme de tout témoignage favorable à leur cause ; si l'on se rappelle les livres attribués aux anciens pythagoriciens, aux premiers apôtres, à saint Denys l'Aréopagite (*Voyez* ce mot), les oracles sibyllins, les poëmes prétendus orphiques, le titre d'un ouvrage attribué par Suidas au personnage fort suspect de Sanchoniaton, *sur la Physiologie d'Hermès*, du rapprochement de tels faits il sortira déjà, ce nous semble, une présomption bien grave contre l'auteur des ouvrages qui portent le nom d'Hermès. Un coup d'œil rapide jeté sur l'ensemble et sur quelques détails du recueil donnera plus de force encore à ces premiers doutes.

Marsile Ficin a le premier réuni, d'après les manuscrits ou d'après les citations éparses dans les platoniciens et les auteurs chrétiens, ce qui restait de la philosophie hermétique. Il en donna une traduction latine en 1471. Le texte grec fut publié en 1554, par Turnèbe, et deux fois depuis, avec quelques additions, par Fr. Patrizzi, à la suite de son ouvrage jadis célèbre, qui a pour titre : *Nova de universis philosophia.* Dans cette dernière édition, fort incorrecte d'ailleurs, chaque chapitre est suivi des observations d'un censeur ecclésiastique, où sont signalés au lecteur chrétien les propositions peu orthodoxes ou entièrement fausses. Cela seul nous montre à quel point de vue étaient considérées les doctrines du faux Hermès par les érudits de la renaissance, c'est-à-dire au même point de vue que jadis par les docteurs de l'Eglise naissante. De même que Lactance et saint Augustin invoquaient Hermès comme un très-savant théologien, presque comme un confesseur anticipé du Dieu unique que devait un jour proclamer le christianisme, ainsi et Patrizzi et Baronius semblent donner à son témoignage une autorité religieuse ; et la censure officielle de Rome, sauf quelques réserves, ne croit pas devoir interdire cette lecture aux âmes pieuses, comme si elle y trouvait, au contraire, d'utiles secours, une préparation commode à l'enseignement évangélique. C'est qu'en effet la théologie du faux Hermès emprunte à Pythagore, à Platon, quelques-unes des formes les plus élevées de leur spiritualisme, à la Bible, des métaphores hardies qui expriment la toute-puissance de Dieu et la haute poésie de la création. Le polythéisme ne s'y montre que dominé, voilé par l'idée d'une intelligence unique et supérieure. Si ce n'est pas encore le dogme chrétien, c'est quelque chose qui s'en rapproche trop pour qu'on n'y aperçoive pas un travail de conciliation artificiel. Comment ne pas reconnaître la *Genèse* dans des phrases comme celles-ci : « L'esprit existait avant la nature humide qui est sortie des ténèbres. — Tout était confus et obscur avant que le Verbe vînt tout animer. Dieu fit l'homme à son image. L'obscurité régnait sur l'abîme, l'eau et l'esprit étaient puissance dans le chaos. » Dans le treizième fragment, ces grandes images sont mêlées à d'autres semblables du *Timée* de Platon. Ailleurs reparaissent presque sans changement des paroles de l'apôtre saint Jean, ou même se reproduit toute une scène de l'Evangile. Taut est mis à la place de Jésus ; il a des disciples qui l'interrogent, et aux-

quels il révèle les mystères de la pensée divine. Quelquefois ce sont des élans d'enthousiasme : « Que la nature du monde entier écoute la voix de mon hymne : terre entr'ouvre-toi ; entr'ouvrez-vous cataractes du ciel ; arbres suspendez le bruit de vos feuilles. Je vais chanter le maître de la création, le tout et l'unité. — Je vais célébrer celui qui a tout créé, celui qui a fixé la terre, suspendu le ciel, qui a voulu que de l'océan une eau douce se répandît sur la terre habitée ou sans habitants, pour la nourriture et l'usage de tous les hommes. — C'est l'œil de l'intelligence, qu'il reçoive les éloges que lui offrent mes puissances. » Enfin, ce sont des oracles dont l'expression vague et générale devait tôt ou tard être justifiée par quelque événement. « O Egypte ! Egypte ! de ta religion il ne restera que des fables, des fables incroyables pour la postérité ; il ne restera que des mots écrits sur la pierre et rappelant ses actions pieuses ; l'Egypte aura pour habitant le Scythe ou l'Indien, ou quelque autre peuple étranger, quelque peuple barbare du voisinage. La Divinité, en effet, remontera au ciel ; abandonnés à eux-mêmes, les hommes mourront tous, et l'Egypte sera désertée à la fois et de Dieu et des hommes, etc. » Tout cela est mis en scène d'une façon étrange. Voici, par exemple, le début du *Pœmander* : « Un jour que je méditais sur les êtres, et que ma pensée s'élevait aux plus hautes régions, mes sens corporels ayant été fortement possédés, comme il arrive aux hommes qui s'endorment d'un profond sommeil après un excès de nourriture ou de travail, j'ai cru voir un être de dimensions énormes, qui m'appelait par mon nom et me disait : Que veux-tu entendre et voir ? Que veux-tu apprendre et connaître par l'esprit ? — Je lui dis : Et toi, qui es-tu ? — Je suis, répondit-il, *Pœmander* (on devrait écrire plutôt *Pœmandrès* en français), l'esprit de la vérité ; je sais ce que tu veux, et je serai partout avec toi.... » Et l'enseignement commence par une vision sublime, où l'auditeur du divin prophète est ravi dans le monde des idées et de la lumière. Il y voit l'obscurité se changer en eau, de cette eau s'échapper une fumée ; de cette fumée sort un son inarticulé qui est comme la *voix de la lumière ;* et de cette lumière que sort-il ? *le Verbe,* le Verbe qui s'étend sur toute la nature ! Pœmander demande alors à Taut s'il comprend ce qu'il a vu ; Taut répond seulement qu'*il comprendra* (γνώσομαι). En effet, la vision a besoin d'un commentaire, qui ne se fait pas attendre, mais qui ne l'éclaircit pas beaucoup, du moins à nos yeux, bien qu'il s'y mêle et de fort belles idées et de fort belles images empruntées soit aux livres saints, soit au platonisme. Pœmander conclut par ces mots : « Et maintenant pourquoi tarder, puisque tu as reçu toute la science, à devenir le guide de ceux qui en sont dignes, afin que la race humaine soit, grâce à toi, sauvée par Dieu. » En disant ces mots, *il se mêle aux puissances.* Taut, après l'avoir remercié de sa révélation, adresse aux hommes une allocution très-édifiante sur la nécessité de songer aux choses du ciel, puis à Dieu une longue prière pleine d'élans mystiques. Le morceau suivant est intitulé *Discours universel d'Hermès Trismégiste à Tot ;* un autre, où l'on démontre *que le bien n'est qu'en Dieu,* s'adresse à Asclepias ; un autre, *sur l'âme,* à Ammon ; et ces divers personnages reparaissent dans le dialogue intitulé *Asclepius.* Là, Hermès Trismégiste a pour auditeurs Ammon, Asclepius, ses dis-

ciples, et Tot, son fils, auquel il dit avoir déjà adressé *par écrit,* ainsi qu'à Ammon, plusieurs discours sur la physique et la morale (*multa physica ethicaque*). Le dialogue se passe entre Asclepius et Hermès, ou plutôt c'est un long discours du maître interrompu de temps à autre par de courtes questions du disciple, et rempli des mêmes spéculations de théologie quelquefois sublime, mais en même temps peu originale, plus souvent obscure et amphigourique. Il se termine, comme le *Pœmander,* par une prière à Dieu pour le remercier de s'être ainsi manifesté à ses indignes créatures, et pour lui demander de les maintenir toujours dans ces sentiments de haute piété. Puis tous les interlocuteurs vont prendre, à la manière des pythagoriciens, un repas d'où sera exclue la chair des animaux (*puram et sine animalibus cœnam*). Qu'est-ce que cette famille moitié grecque moitié égyptienne de prophètes et de mystagogues? Hermès nous parle, au chapitre 37 du même dialogue, de son grand-père, dont il portait le nom. Ce premier Hermès est-il celui qui, sous un nom plus abstrait, s'adresse à Trismégiste dans le dixième des fragments grecs (*l'Esprit à Hermès*)? Comment prendre au sérieux une généalogie où, *selon l'usage grec et romain,* comme le dit naïvement un vieil interprète, deux noms alterneraient du père au fils? Qu'est-ce encore que ce grand-père d'Asclepius, qui nous est donné comme l'inventeur de la médecine? On peut, sans doute, admettre avec des savants modernes que l'Egypte ait reconnu plusieurs Hermès, incarnations successives et diversement puissantes du même principe divin, et qu'elle leur ait attribué certaines révélations sur l'origine du monde, sur la nature des choses, sur les devoirs de l'homme envers son Créateur; on peut admettre qu'une partie de cet enseignement ait passé en Grèce, soit par une tradition confuse, soit par quelque traduction des monuments symboliques du culte d'Hermès; que Pythagore et Platon s'en soient inspirés quelquefois dans leurs études, et que certaines opinions, aujourd'hui tenues pour pythagoriciennes et platoniciennes, remontent réellement à cette origine; mais, d'une part, il paraîtra toujours impossible que les fragments de philosophie hermétique que nous lisons aujourd'hui aient été traduits sur des originaux écrits en langue égyptienne : l'empreinte du style y est profondément grecque, et même d'une date fort récente. Ce n'est pas la langue de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Plutarque; c'est celle de l'école de Porphyre et d'Ammonius dans toute sa richesse et dans toute sa subtilité, avec des métaphores évidemment empruntées aux usages de la Grèce, par exemple, au vocabulaire de la musique, et çà et là des inadvertances plus significatives encore, comme la mention du sculpteur Phidias (p. 97, éd. Turnèbe), le récit d'une aventure arrivée au musicien Eunomius de Locres, aux jeux Pythiques, récit fort gracieux d'ailleurs, mais qui trahit bien clairement le faussaire. Ajoutez certaines manières de parler qui conviennent mal au personnage d'un prophète, comme cette phrase de l'*Asclepius :* « Ce qu'on dit être extérieur au monde, si toutefois il y a quelque chose d'extérieur au monde, *ce que je ne crois pas*, etc. ; » des titres mystérieux, comme *la clef, le cratère ou la monade* (*Dialogues d'Hermès avec son fils Tot*); une obscurité souvent avouée, calculée même comme dans le fragment d'hymne que nous citions tout à l'heure : tous ces in-

dices montrent des écrits sortis de ces ateliers de théurgie enthousiaste et de grossière falsification, qui se multiplièrent surtout durant la lutte du paganisme contre les doctrines chrétiennes. Dans ce chaos de paroles et d'idées, où le raisonnement revient sans cesse sur lui-même, n'avance que pour reculer ensuite; où tous les systèmes se heurtent, où toutes les doctrines peuvent trouver des arguments, personne ne s'étonnera qu'il se rencontre quelques opinions conformes au sens des vieux symboles égyptiens; mais personne ne saurait chercher une expression authentique de cette religion si originale. L'entraînement des passions religieuses et l'inexpérience de la critique ont seules pu, sur ce point, accréditer les préjugés ou prolonger les méprises. C'est ce qui a été démontré depuis deux siècles, plus longuement et plus savamment que nous ne le saurions faire, par Casaubon, dans sa belle polémique contre Baronius; depuis cette époque, les historiens de la philosophie n'ont guère fait que reproduire les mêmes conclusions, jusqu'à M. Baumgarten-Crusius, qui, dans un opuscule spécialement consacré à ce sujet (in-4°, Iéna, 1837), les a encore appuyées par des preuves nouvelles. Il est aujourd'hui à souhaiter qu'un philologue exercé publie une bonne édition critique de tous ces textes d'Hermès le philosophe, en les accompagnant d'un commentaire où seraient indiqués avec soin tous les emprunts de l'auteur à la Bible, aux platoniciens, à l'Evangile. Si nous ne nous trompons, la part faite au plagiaire, celle de l'écrivain original resterait bien petite, indigne en tout cas du Taut égyptien; mais un tel livre aurait toujours son importance comme témoignage de l'état des esprits dans les siècles où il a pu naître et obtenir tant d'autorité. — Consulter sur ce sujet Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. I[er], p. 46-89, édit. de Harles; la *Symbolique*, de Creuzer, liv. III, avec les éclaircissements de M. Guigniaut, surtout les notes 6 et 11; la dissertation de M. Guignaut: *De Ἑρμοῦ seu Mercurii mythologia*, in-8°, Paris, 1835. On pourra lire encore avec fruit la dissertation de Fourmont, *où l'on montre qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. I[er]); Zoëga, *de Origine et usu obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797, p. 503 et suiv., où sont réunis tous les textes relatifs aux livres de Thaut; enfin, sur les ouvrages d'alchimie hermétique, l'*Histoire de la philosophie hermétique*, par l'abbé Lenglet du Fresnoy, 3 vol. in-12, Paris, 1742, t. I[er]. Il existe en français deux traductions incomplètes des fragments grecs d'Hermès, l'une par du Préau (in-8°, Paris, 1549, 1557), l'autre par de Foyx de Candalle (in-8°, Bordeaux, 1574). E. E.

**HERMIAS.** Il a existé deux philosophes de ce nom: l'un chrétien, qui florissait vers le II[e] siècle de l'ère chrétienne, et l'autre païen du V[e] siècle de la même ère. Le seul titre qui a fait compter Hermias le chrétien parmi les philosophes, c'est un ouvrage qu'il a écrit, dans le style de la satire, contre la philosophie, et qui ne mérite à aucun titre l'honneur qu'on lui a fait de le réimprimer cinq ou six fois. Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, *Irrisio philosophorum gentilium*, en grec, avec une version latine de J. J. Fugger, in-8°; Bâle, 1553; in-f°, Zurich, 1560; in-f°, Paris, 1624; à la fin du *Tatien* de Th. Gale, in-8°, Oxford, 1700, et la plupart des éditions des *Œuvres* de saint Justin le martyr. — Her-

mias le païen était un philosophe de l'école néoplatonicienne, disciple de Syrianus, époux d'Aédésie, et père d'Ammonius. Il a laissé un nom moins célèbre que sa femme et son fils, et sa mémoire était plus remarquable que son génie. X.

**HERMINUS**, philosophe stoïcien, et commentateur de quelques-uns des écrits d'Aristote. Il florissait vers le milieu du II^e siècle de l'ère chrétienne, et a été un des maîtres d'Alexandre d'Aphrodise. Ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous; mais Alexandre d'Aphrodise nous a conservé quelques-unes de ses opinions, du moins en ce qui touche la philosophie d'Aristote. X.

**HERMIPPE** de Smyrne, philosophe péripatéticien, qui florissait à Alexandrie pendant le III^e siècle avant l'ère chrétienne. Il a écrit sur la grammaire, la mythologie, la géographie, l'astronomie, l'histoire, les anciens législateurs, et les anciens sages de la Grèce, plusieurs ouvrages dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. Mais quelques fragments de ces divers écrits, et quelques renseignements sur la vie et les opinions de l'auteur ont été réunis dans la dissertation suivante : *Hermippi Smyrnæi, peripatetici, Fragmenta collecta, disposita et illustrata ab* Ed. Adalberto Lozynski, in-8°, Bonn, 1832. X.

**HERMOLAÜS BARBARUS**, ou plutôt **ERMOLAO BARBARO**, plus souvent désigné, dans les ouvrages du XVI^e siècle, par son prénom que par son nom de famille, naquit à Venise le 21 mai 1454. Il était d'une noble maison, à laquelle avaient appartenu Josaphat Barbaro, si célèbre voyageur, et François Barbaro, auteur du traité *de Re uxoria*. Tennemann compte à bon droit Ermolao Barbaro au nombre des erudits qui contribuèrent le plus efficacement à détourner les esprits des questions épuisées par la controverse scolastique, et à faire comprendre dans les écoles la vraie doctrine du Stagirite. Il mourut à Rome, atteint de la peste, le 14 juin 1493, à l'âge de trente-neuf ans. Jeune encore, il s'était acquis déjà une grande renommée par ses travaux sur Pline, Dioscoride, Aristote et Thémiste. Nous désignerons ici ceux de ses ouvrages qui eurent pour objet et pour résultat de recommander et de faciliter l'étude des archives péripatéticiennes. On doit à Ermolao Barbaro : 1° *Compendium ethnicorum librorum*, in-8°, Venise, 1544, et in-8°, Paris, Roigny, 1546; 2° *Compendium scientiæ naturalis in Aristotele*, in-8°, Venise, 1545; in-8°, Paris, 1547, et in-4°, 1555; in-8°, Lausanne, 1579; in-8°, Marpurg, 1597. Il y a une édition de Bâle, in-12, dont la date nous est inconnue; 3° *Versio librorum Aristotelis de arte dicendi*, in-f°, Bâle, 1551; 4° *Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Analytica latine versa*, in-f°, Paris, 1511, 1528; in-4°, Bâle, 1533, 1545; in-f°, Venise, 1560.

Le P. Niceron (*Hommes illustres*), David Clément, dans sa *Bibliothèque curieuse*, et le *Giornale de' letterati d' Italia*, peuvent être consultés sur la vie et les ouvrages d'Ermolao Barbaro. B. H.

**HERMOTIME** de Clazomène. Rien de plus vague et de plus incertain que les traditions qui nous ont été conservées sur ce personnage. Elles sont au nombre de deux : l'une se rapporte à ses opinions,

et l'autre à sa personne. Toutes deux sont fort éloignées de l'époque où Hermotime a vécu, en supposant qu'il ne soit pas beaucoup plus ancien qu'Anaxagore, dont il était le compatriote et le prédécesseur. Aristote (*Métaph.*, liv. I, c. 3) est le premier qui fasse mention de lui. Parlant d'Anaxagore, qui reconnaissait une intelligence comme principe moteur et ordonnateur de l'univers, il nous apprend, sans prendre ce fait sous sa garantie, que la même conviction paraît avoir été exprimée auparavant par Hermotime de Clazomène (Αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν). Voilà tout ce que nous savons des opinions de ce philosophe, s'il est permis de lui donner ce titre. Après Aristote, Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. VII, c. 53), raconte, d'après une tradition antérieure à lui, qu'Hermotime de Clazomène avait de son vivant la faculté d'abandonner son corps et de se transporter, pur esprit, dans les lieux les plus éloignés du monde. Reprenant ensuite son enveloppe matérielle, il racontait tout ce qu'il avait vu ou entendu pendant ces voyages extraordinaires. Mais un jour ses ennemis, profitant d'un de ces moments d'absence, livrèrent son corps aux flammes, et lui firent subir ainsi une mort anticipée. C'est probablement la vie contemplative d'Hermotime et son détachement des choses extérieures qui ont donné lieu à cette fable. Tous les autres écrivains de l'antiquité qui parlent d'Hermotime de Clazomène, Plutarque (*de Dæmonio Socratis*), Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, c. 7), Alexandre d'Aphrodise (*Comment. in Aristot. Metaph.*), Simplicius (*Comment. in Aristot. Phys.*), etc., ne font que répéter Aristote et Pline avec des variantes de peu d'importance. Tous ces passages ont été réunis par Carus dans une dissertation intitulée *des Traditions relatives à Hermotime de Clazomène, Essai critique*, dans le recueil de Fülleborn, 3[e] cahier (all.). X.

**HÉRODOTE.** Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un était un philosophe sceptique, appelé Hérodote de Tarse, disciple de Ménodote, et maître de Sextus Empiricus ; l'autre un philosophe épicurien, mentionné par Diogène Laërce (liv. X), et auteur d'un ouvrage sur la jeunesse d'Epicure : Περὶ Ἐπικούρου ἐφηβείας. X.

**HERVÆUS NATALIS** [*Hervé Noël*], philosophe scolastique, né en Bretagne dans la dernière moitié du XIII[e] siècle, fut d'abord moine, ensuite général de l'ordre des dominicains, et enfin recteur de l'université de Paris. Il mourut à Narbonne en 1323. L'ordre auquel il appartenait nous dit assez quelle était sa doctrine. Il professait, en théologie comme en philosophie, les opinions de saint Thomas, il employait à les défendre une dialectique plus subtile que profonde, et à laquelle on reproche une très-grande obscurité. Ceux de ses écrits qui ont obtenu le plus de réputation sont ses mélanges (*Quodlibeta*) et son *Commentaire sur le Maître des sentences.* X.

**HESYCHIUS**, surnommé *l'Illustre*, né à Milet, vivait dans le VI[e] siècle de l'ère chrétienne. Il nous reste de lui un *Abrégé des vies des philosophes* par ordre alphabétique, qui est tiré en grande partie de Diogène Laërce. Cet ouvrage a été publié avec une traduction latine par Meursius, in-8°, Leyde, 1613. X.

**HEYDENREICH** (Charles-Henri), né le 19 février 1764, à Stolpen, dans la Saxe électorale, se consacra successivement à la poésie, à la philologie et à la philosophie, à laquelle il demeura fidèle le reste de sa vie, sans rompre entièrement avec les goûts de sa jeunesse. Appelé, en 1789, à la chaire de philosophie de Leipzig, il fut obligé, en 1798, de résigner ses fonctions, et se retira, ruiné de santé, abreuvé de dégoûts et d'humiliations, près de Weissenfels, où il mourut trois ans après, à l'âge de trente-sept ans. Heydenreich s'était attaché d'abord à la doctrine de Spinoza; mais il l'abandonna bientôt pour celle de Kant, et se fit, parmi les nombreux disciples de ce grand homme, une place très-distinguée par la variété de ses connaissances, par la perspicacité de son esprit et souvent même l'originalité de ses vues : car, en acceptant les principes généraux du criticisme, il ne renonça pas à son indépendance. Il a le mérite d'avoir complété et, à certains égards, corrigé le système de Kant, surtout en ce qui concerne l'esthétique et la philosophie de la religion. Voici les titres de ses ouvrages : *Essai d'une appréciation de la preuve de l'immortalité de l'âme, qui se fonde sur l'amour de la perfection*, in-8°, Leipzig, 1785; — *Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozæ*, in-4°, ib., 1787; — *La nature et Dieu d'après Spinoza*, in-8°, ib., 1789; — *Observationes de nexu sensus et phantasiæ, ratione habita ethices, rhetorices et politices*, in-4°, ib., 1788; — *Essai sur l'origine et la valeur des règles en matière de sentiment et d'imagination*, in-8°, ib., 1788; — *Système de l'esthétique*, in-8°, ib., 1790; — *Considérations sur la philosophie de la religion naturelle*, 2 vol. in-8°, ib., 1791; — *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4°, ib., 1790; — *Principes de la théologie morale, avec des applications à l'éloquence et à la poésie religieuse*, in-8°, ib., 1792; — *Introduction encyclopédique à l'étude de la philosophie, etc.*, in-8°, ib., 1793; — *Idées originales sur les objets les plus intéressants de la philosophie, etc.*, 3 vol. in-8°, ib., 1793-1795; — *Introduction à la philosophie morale d'après les principes de la raison pure*, in-8°, ib., 1794; — *Système du droit naturel d'après les principes de la philosophie critique*, in-8°, ib., 1801; — *Essai sur la sainteté de l'État et la moralité de la révolution*, in-8°, ib., 1794; — *Principes du droit naturel dans les rapports avec l'Etat*, in-8°, ib., 1795; — *Lettres sur l'athéisme*, in-8°, ib., 1796; — *De la misère de l'homme*, in-8°, ib., 1796; — *Explication philosophique de la superstition*, in-8°, ib., 1798; — *L'homme et la femme*, in-8°, ib., 1798. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Heydenreich a publié plusieurs traductions accompagnées de notes instructives, entre autres celle de l'*Histoire critique des révolutions opérées dans la philosophie*, par Cromaziano, c'est-à-dire Buonafede, 2 vol. in-8°, ib., 1791; celle de l'ouvrage d'Alison, *sur le Goût*, 2 vol. in-8°, ib., 1792; celle des *Pensées* de Pascal, in-8°, ib., 1793, etc. Il a également pris part à une foule de recueils périodiques, et a publié lui-même, pendant deux ans, un *Almanach philosophique*, 2 vol. in-8°, ib., 1795-1796, et un *Observateur de la vie domestique*, 2 petits vol. in-8°, ib., 1795-1796. Enfin, après sa mort, on a fait imprimer, sous son nom, des *Considérations sur la dignité de l'homme, d'après les principes de la philosophie morale et religieuse de*

*Kant*, in-8°, ib., 1802. On consultera avec fruit, sur ce fécond auteur, un écrit de Schœll : *Heydenreich caractérisé comme homme et comme citoyen*, in-8°, ib., 1802 (all). X.

**HIÉROCLÈS**, philosophe néoplatonicien du milieu du IVe siècle, a été confondu par plusieurs savants, notamment par Pearson, avec le fameux Hiéroclès, et l'auteur du factum antichrétien, en deux livres, *le Philalèthe*. Cette erreur était facile à réfuter. Les noms propres que contiennent les œuvres mêmes d'Hiéroclès, et l'époque où vécurent Enée de Gaza, et Théosèbe, ses disciples, dont le dernier vit quelque temps au moins Damascius, font foi qu'aux vingt années, de 445 à 465, se rapporte le moment de la plus grande célébrité d'Hiéroclès. On n'a, du reste, que peu de détails sur sa vie. Il semble avoir reçu le jour en Egypte et peut-être à Alexandrie : cette grande ville fut du moins son séjour habituel. On pourrait présumer qu'il suivit, pendant un temps, les leçons du premier Olympiodore, qui compta Proclus parmi ses auditeurs, vers 431; mais comme Olympiodore était plutôt péripatéticien que platonicien, c'est à d'autres sources, c'est probablement à l'école d'Athènes et sous Plutarque ou Syrianus, qu'Hiéroclès alla s'initier à la pensée des successeurs de Plotin. Ce dont on ne peut douter, ce qui résulte du témoignage de Suidas, c'est que, devenu à son tour un des représentants du néoplatonisme, il rendit à l'école d'Alexandrie son caractère, et en fit le pendant de l'école d'Athènes. Son enseignement fut contemporain, en partie au moins, de celui de Proclus, car on ne mentionne après lui, comme chefs de la section alexandrine des néoplatoniciens, qu'Ammonius (fils d'Hermias), Isidore et Asclépiodote : or tous trois avaient été disciples de Proclus; et Isidore, son second successeur, avait régi l'école d'Athènes avant celle d'Alexandrie. L'enseignement d'Hiéroclès s'étendrait ainsi jusque vers 485. Mais, d'une part, il est possible qu'un successeur inconnu pour nous ait tenu la chaire entre lui et Ammonius; de l'autre, il est certain qu'il y eut une interruption dans son enseignement. « Dans un voyage qu'il fit à Byzance, nous dit un moderne, il encourut, par quelques mots indiscrets, la disgrâce des gouverneurs de la ville. » Le passage grec ainsi travesti veut dire tout autre chose : οἱ κρατοῦντες n'indique ni les gouverneurs de la ville, ni même les gouvernants, mais l'opinion dominante, c'est-à-dire le christianisme; les mots reprochés au philosophe ne sont pas des personnalités, ce sont des dogmes, des raisonnements censés, hostiles à l'Eglise; enfin le voyage d'Hiéroclès dans la capitale semble avoir eu lieu plutôt par ordre que de son choix : il était en cause (nouvelle et très-grave différence entre l'Hiéroclès de Bithynie et lui). C'était aux derniers temps de Théodose II ou même sous Pulchérie (450), quand le gouvernement frappait à coups redoublés pour achever la destruction de l'idolâtrie. Hiéroclès, traduit devant des juges prévenus, fut cruellement battu de verges, mais subit héroïquement ce supplice, et recueillant de son sang dans une main, le jeta au visage du bourreau, en prononçant ces vers d'Homère :

> Tiens, bois, voici du vin, mange de la chair humaine,
> Cyclope! . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Toutefois on lui fit grâce de la vie, et il alla en exil attendre la fin de l'orage, qui fut, sans doute, celle du règne de l'intolérante Pulchérie. De retour dans Alexandrie, après ces traverses, il y reprit ses leçons avec éclat, mais sans égaler son rival d'Athènes. Soit prudence d'ailleurs, soit conviction, ses opinions sur quelques points graves se rapprochaient plus de la solution chrétienne que celles de Proclus. On ignore quand mourut Hiéroclès. Nous avons vu qu'Enée de Gaza et Théosèbe furent ses condisciples; et c'est peut-être ce dernier qui lui succéda : on s'expliquerait ainsi comment il transmit oralement, à Damascius, les remarques de son maître sur *le Gorgias*. Hiéroclès était surtout recommandable par la beauté de son élocution facile, riche et majestueuse. Ses écrits ne démentent point cette opinion : son style est ferme, concis, lucide, sans ornements superflus et affectés; sa phrase est large et analytique. Il possède suffisamment la doctrine, et l'érudition ne lui manque pas. Damascius lui refuse le génie du penseur, et ne lui accorde que la sagesse humaine. Le fait est qu'il est peu métaphysicien, et que sa pensée est toujours facile à saisir pour tous. Il expliquait volontiers Platon; il commenta deux fois *le Gorgias*, et toujours en variant son exégèse. Mais, ni l'un ni l'autre commentaire ne subsistent. On n'a sauvé de lui qu'un ouvrage complet, c'est son *Commentaire sur les Vers d'or* de Pythagore. Photius nous a transmis dans sa *Bibliothèque* une analyse et quelques extraits de son traité en sept livres *sur la Providence et le Destin*. Enfin on trouve dans Stobée plusieurs fragments d'Hiéroclès, chacun avec un titre particulier; mais l'on ne saurait dire si ces titres désignent autant d'ouvrages spéciaux ou sont ceux d'un même ouvrage, les *Idées philosophiques* : nous inclinons pour ce dernier avis avec Pearson, qui même divise cet écrit en deux livres, et répartit les fragments entre chacun d'eux, réservant au second l'*Economique* et le *Mariage*, et assignant au premier les préceptes relatifs aux devoirs envers les dieux, envers la patrie, envers les parents, etc. En général, la morale d'Hiéroclès est admirable : la pureté, la sérénité des principes, chez lui, s'unissent à un bon sens pratique exquis : témoins, entre autres, ses belles pages sur le mariage et sur les obligations des époux. Le *Commentaire sur les Vers d'or* présente les mêmes qualités accompagnées de plus de verve et d'exaltation, et aussi de quelques hors-d'œuvre. Hiéroclès y expose sa théologie, suivant laquelle il existe trois classes de dieux ou d'êtres participant de la divinité : les dieux célestes, dont l'intelligence est invariablement fixée sur le Dieu suprême; les dieux éthérés, classe intermédiaire, qui regardent tantôt en haut, tantôt autour et au-dessous d'eux, et qui, parfois, nommés héros ou démons, ont diverses régions du monde sous leur direction; et enfin les dieux terrestres dont les âmes humaines font ou un jour feront partie, et qui détournent plus souvent leur regard du ciel qu'ils ne s'y dirigent. Cette classification ternaire est bien dans l'esprit du néoplatonisme; mais l'on n'y reconnaît ni cette richesse de subdivisions, caractère de la théologie de Syrianus et de Proclus, ni ces dénominations essentielles en usage dans l'école d'Athènes : c'est encore la simplicité de la théologie de Porphyre; et en cela, certainement, Hiéroclès est moins loin que ses rivaux des antiques idées pythagoriciennes. Il ne leur est pas complétement fidèle pourtant, et, cédant à l'esprit du temps, il prêta au chef de l'école italique

des idées postérieures d'au moins cinq ou six siècles. A plus forte raison, ne soupçonne-t-il pas qu'il puisse y avoir un doute sur l'authenticité des *Vers d'or*, sur leur auteur, sur leur âge. Au total, *le Traité de la Providence et du Destin*, s'il subsistait en son entier, serait sans doute le plus beau titre philosophique d'Hiéroclès. Il cherche lui-même des solutions, il discute, il réfute, il essaye de concilier. Dans son premier livre, il établit sa propre opinion sur les questions qu'il se pose, et, dans le troisième, il répond aux objections qu'il prévoit. Les cinq autres sont destinés à démontrer que ses idées, au fond, s'accordent avec celles de Platon, avec les oracles et les lois sacerdotales, avec Orphée, Homère et les prédécesseurs du disciple de Socrate, enfin avec les leçons de tous les chefs de l'école après lui. Cette portion de son travail, quoique entachée de quelques erreurs entre autres de celle-ci, qu'Aristote et Platon sont du même avis sur le problème qui l'occupe comme sur tous les points principaux, devait avoir de l'importance pour l'histoire de la philosophie, car il conduisait l'exposition des opinions jusqu'à ce Plutarque qui fut le maître de Syrianus. Quant à la doctrine même, il appelle providence l'empire paternel que Dieu exerce sur toute la création, tant visible qu'invisible, et destin la justice distributive qui accompagne l'exercice de cet empire. En d'autres termes, le gouvernement équitable à l'aide duquel le Créateur et père des êtres maintient l'ensemble de l'univers, c'est la providence; et la loi particulière, l'arrêt (νόμος) qu'il rend pour chaque individu, c'est la destinée (εἱμαρμένη) de celui-ci. L'homme est pourvu du libre arbitre, et l'est toujours; mais, d'une part, ses décisions sont suivies d'une action spéciale de Dieu sur ses affections (sur les motifs qui sollicitent sa volonté), et cette action qui rend plus ou moins facile le bon usage du libre arbitre, est déjà un commencement de récompense ou de peine; de l'autre, Dieu, dès l'origine, a déterminé le commencement et la fin de l'existence. Hiéroclès ne voit aucune antinomie entre ces dernières propositions et ce qu'il a dit du libre arbitre : grâce à cette explication, dit-il, il est également vrai que l'homme choisit et que l'homme reçoit tout déterminé son destin; et il s'élève contre les théories qui définissent la destinée *nécessité* ou *force* ou *nature propre des individualités*. On voit pourtant combien la sienne est loin de résoudre la difficulté. Il pose aussi ce principe, que la matière, quand Dieu s'est mis à la créer, n'existait point à part, et qu'il a suffi au Créateur pour accomplir son œuvre, d'un acte de sa volonté. C'est à tort qu'on a vu là la création chrétienne, ou peu s'en faut. Il est vrai seulement qu'Hiéroclès s'élève contre le dogme de l'éternité indépendante attribuée à la matière par Platon même, au moins dans *le Timée* (mais en niant que Platon soit tombé dans cette erreur), et il reste éloigné du christianisme, en déclarant que la création n'a pu avoir de commencement. Les âmes, selon lui, ont les unes 3,000, les autres 10,000 ans d'existence. Ainsi que Porphyre, il n'admet la métempsycose que d'homme à homme. Enfin, bien que le gouvernement de Dieu s'étende à toutes les sphères, il regarde la première seule comme directement régie par lui; la deuxième l'est par la première, la troisième par la seconde, et conséquemment les âmes humaines sont sous l'empire immédiat des héros ou bons démons. La meilleure édition d'Hiéroclès est celle de Needham, in-8°,

Cambridge, 1709, avec traduction latine de Courtier et Giraldi, des prolégomènes de Pearson, des notes de Ficin, de Casaubon, de l'éditeur, et la vie d'Hiéroclès par ce dernier. On en a réimprimé le *Commentaire sur les Vers d'or*, in-8°, Londres, 1742. Des éditions partielles avaient été données, à partir de 1474 : la première parut à Padoue. Enfin il existe d'Hiéroclès des traductions italiennes (in-4°, Venise, 1604, par Dardi Bembo), anglaise (in-8°, Glasgow, 1756), française (2 vol. in-12, Paris, 1706, par Dacier). V. P.

**HIÉRONYME** de Rhodes, philosophe péripatéticien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, contemporain de Lycon, alors le chef de la même école, et d'Arcésilas, le fondateur de la nouvelle Académie. Il avait beaucoup écrit, et ses ouvrages étaient très-estimés dans l'antiquité; mais ils sont complétement perdus pour nous. Nous savons seulement qu'il faisait consister le souverain bien dans l'absence de la douleur, et que le plaisir, à ses yeux, n'était rien de réel ni de désirable en soi. *Voyez* Diogène Laërce, liv. IV, c. 41 et 42; liv. V, c. 68; et Cicéron, *de Finibus*, lib. V, c. 5; lib. II, c. 3; et *Acad. Quæst.*, lib. II, c. 42. X.

**HILDEBERT**, philosophe scolastique, était né à Lavardin en 1057. Comme il a composé une épitaphe en l'honneur de Bérenger de Tours, on a conjecturé qu'il avait eu pour maître le célèbre archidiacre; mais cette opinion n'est rien moins qu'avérée. D'autres ont avancé, sans plus de fondement, qu'il avait été moine de Cluni, et disciple de saint Hugues, abbé de ce monastère. Ce qui paraît mieux établi, c'est qu'étant même très-jeune, il fut placé à la tête de l'école cathédrale du Mans, qu'il la dirigea pendant plusieurs années, et qu'il succéda en 1097 à l'évêque Hoël. Les commencements de son épiscopat furent troublés par la guerre qui s'éleva alors entre le comte du Mans et Guillaume le Roux, roi d'Angleterre. Effrayé de la gravité des circonstances, il partit pour Rome, afin de résigner sa dignité; mais les instances du souverain pontife Pascal II le firent changer de résolution. A peine de retour en France, Hildebert eut à combattre les prédications de l'hérésiarque Henri, sectateur de Pierre de Bruys; et, si l'on en croit les historiens, il n'employa contre lui d'autres armes que la persuasion. En 1125, il fut élevé à l'archevêché de Tours, et mourut en 1136, laissant une réputation de science et de vertu qui a valu à sa mémoire le surnom de vénérable.

Hildebert est un des écrivains de son époque qui ont le mieux connu et le plus goûté les anciens. Il a laissé des poésies où respire le plus vif enthousiasme pour Rome et la Grèce, et qui sont pleines des souvenirs de la littérature, et même, chose étrange chez un pontife chrétien, de la mythologie classique. Dans ses œuvres théologiques, il aime à citer Virgile, Sénèque, Cicéron, Horace, Aristote, Platon, et il avait certainement étudié tous ceux de leurs ouvrages qui étaient alors connus.

Ce commerce assidu avec l'antiquité annonce chez Hildebert une largeur de vues que ses ouvrages ne démentent pas. Moins original et moins profond que saint Anselme, il se distingue par l'étendue, la justesse et l'érudition. Selon lui, la foi est la certitude volontaire des choses

absentes, supérieure à l'opinion, inférieure à la science. La raison a le pouvoir d'établir, par ses seules forces, l'existence de Dieu : car l'âme, qui ne peut l'ignorer entièrement, doit savoir qu'elle n'a pas toujours existé; or, si elle a commencé, elle n'a pu se donner l'être, et il faut qu'elle l'ait reçu d'une cause qui ne peut elle-même avoir eu de commencement. Mais, non-seulement la raison peut démontrer l'existence de la cause première, mais encore que cette cause est une, puisque s'il existait deux causes imparfaites, elles seraient insuffisantes, et que si elles étaient parfaites toutes deux, une d'elles serait de trop. D'autres attributs de Dieu, suivant Hildebert, la justice, la bonté, la sagesse, l'immensité, peuvent être connus par la raison avant de l'être par la foi, de sorte qu'il existe une science de ces attributs en dehors de la révélation.

Cette opinion si grave et si libre du pieux évêque se trouve exposée dans son *Traité théologique*, un des plus anciens monuments de la théologie scolastique. Il a porté le même esprit et la même liberté dans un opuscule, intitulé *Philosophie morale : de l'utile et de l'honnête*, qui, de son aveu même, a été composé à l'imitation des anciens. Il y ramène la morale à trois questions principales : 1° ce que c'est que l'honnête; 2° ce que c'est que l'utile; 3° comment l'utile s'accorde avec l'honnête. L'honnête est ce qui nous attire par sa vertu propre : il y a quatre formes qui sont les quatre vertus : prudence, justice, courage, tempérance. L'utile est ce qui est recherché en vue de ses avantages; il comprend les biens de l'esprit, ceux du corps, et ceux de la fortune. Ce sont bien là, selon la promesse de l'auteur, la méthode, les divisions, et jusqu'à la terminologie de Cicéron et de Sénèque. Il n'y a de neuf que l'entreprise de réhabiliter, sous le règne du christianisme, la morale des philosophes païens; mais cette entreprise, qui nous paraît puérile, n'était pas entièrement vaine au commencement du XII^e siècle, car elle coïncidait avec le réveil de la raison et de la philosophie.

Les œuvres d'Hildebert ont été publiées par Beaugendre, in-f°, Paris, 1708. Voyez *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins, t. XI, p. 250 et suiv., et *Histoire littéraire de la France avant le* XII^e *siècle*, par M. Ampère, t. III, p. 437 et suiv. C. J.

**HINDOUS.** *Voyez* Indiens.

**HIPPARCHIA**, femme philosophe, de la secte des cyniques, épouse de Cratès (*Voyez* ce nom). Elle naquit à Maronée, ville de Thrace, d'une famille riche et considérée, et florissait sous le règne d'Alexandre le Grand. Ni les efforts de ses parents ni les représentations de Cratès lui-même, étalant devant elle ses infirmités et sa misère, ne purent l'empêcher de choisir ce philosophe pour son époux. Revêtue comme lui d'un sale manteau, une besace sur l'épaule et un bâton à la main, elle embrassa le genre de vie qui distinguait les disciples d'Antisthène, et ne garda plus rien des sentiments de son sexe. En souvenir de son dévouement, les cyniques instituèrent une fête que l'on célébrait au Poecile, et qui reçut le nom de Cynogamie. On attribue à Hipparchia plusieurs ouvrages, dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. *Voyez* Diogène Laërce, liv. VI, c. 85-98, avec les notes de Ménage. X.

**HIPPASUS** de Métaponte, un des anciens pythagoriciens, mais qui paraît s'être écarté un peu des principes généraux de son école. A l'exemple d'Héraclite, il regardait le feu comme le principe matériel de l'univers, comme la substance impérissable dont les choses sont formées et dans laquelle elles vont se dissoudre tour à tour. De sorte qu'il y a alternativement une période de génération et une période de destruction. Au reste, rien de plus confus que les traditions qu'on a conservées de ce philosophe. On ne sait ni en quel temps précisément ni en quel lieu il a vécu. Le plus grand nombre le fait naître à Métaponte, d'autres à Crotone, et d'autres encore à Sybaris. D'après un auteur cité par Diogène Laërce, il n'aurait jamais rien écrit. D'après Diogène Laërce lui-même, il aurait publié, sous le nom de Pythagore, un ouvrage maintenant complétement perdu, intitulé Λόγος μυστικός. On veut encore qu'il soit le premier qui ait divulgué les doctrines pythagoriciennes, et qu'il ait expié par la mort cette infraction aux règles de son école. Les auteurs qui font mention d'Hippasus sont : Diogène Laërce, liv. VIII, c. 84; Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. III, c. 30; *Adv. Mathem.*, lib. IX; Plutarque, *de Placitis philosoph.*, lib. I, c. 3; Simplicius, *in Phys. Aristot.*, p. 6; Jamblique, *Vita Pythagoræ*, c. 18. X.

**HIPPIAS** d'Elis, célèbre sophiste du temps de Socrate, et que Platon a mis en scène dans les deux dialogues qui portent son nom. Il se vantait de tout savoir, de tout connaître, et de n'être pas moins habile dans la conduite des affaires que dans les sciences. Il paraît que ses concitoyens le prirent au mot, car, lorsqu'ils avaient à traiter quelque affaire difficile avec les autres villes de la Grèce, ils ne manquaient pas de le choisir pour leur ambassadeur. C'est en cette qualité qu'il fut envoyé à Lacédémone, où il prononça sa fameuse harangue sur les belles occupations auxquelles un jeune homme doit se livrer. Mais les Lacédémoniens, peu sensibles aux charmes de sa rhétorique, le laissèrent partir comme il était venu, sans lui accorder ce qu'il demandait. Il prit sa revanche dans une autre occasion, quand il harangua la Grèce entière réunie aux jeux Olympiques. La gloire n'était pas la seule récompense qu'il recherchât et dont il fût fier. Il se plaisait à raconter qu'en Sicile, pendant que Protagoras était au comble de la célébrité, et que la rivalité d'un tel homme pouvait lui être redoutable, il amassa en quinze jours, par ses harangues et ses leçons, plus de cent cinquante mines. Puisqu'il savait tout, il est tout naturel qu'il voulût tout enseigner. Aussi ses entretiens avec la jeunesse avaient-ils pour objet, non-seulement la rhétorique, la logique, dans le sens où il pouvait la comprendre, la grammaire, la science de l'harmonie, et tout ce qui composait habituellement la science des sophistes; mais les arts, et jusqu'aux métiers les plus vulgaires. Il a écrit sur la statuaire et sur la peinture. Il a composé un dialogue intitulé *le Troyen* (Τρωϊκός), où Nestor donne à Néoptolème des conseils sur l'art de vivre honnêtement et d'acquérir une grande renommée. Il est regardé comme l'inventeur de la mnémotechnie. On n'avait qu'à lui dire une fois cinquante noms, il les répétait aussitôt, dans l'ordre où il les avait entendus, sans se tromper d'un seul. Dans cette réunion des jeux Olympiques où il re-

cueillit tant d'honneurs, il assura avoir fait lui-même les sandales qu'il avait aux pieds, le manteau qui couvrait ses épaules, la brillante tunique dont il était revêtu, et la bague qu'il portait au doigt. En parlant ainsi de tout, peu lui importait de se contredire, puisqu'il faisait profession de soutenir avec le même succès le pour et le contre. Des nombreux ouvrages qu'on lui attribue, il ne nous reste que quelques maximes citées par Stobée : « Les envieux, disait-il, sont doublement malheureux, de leur malheur propre et du bonheur d'autrui. — La calomnie devrait être punie plus sévèrement que le vol : car les calomniateurs nous dérobent l'estime publique, qui est notre plus grand bien. »

On peut consulter sur Hippias les deux dialogues de Platon qui portent son nom, *le Gorgias* et *le Scholiaste du Gorgias;* Philostrate, *Vit. sophist.*, lib. I, c. 11; Cicéron, *de Orat.*, lib. III, c. 32; Quintilien, *Instit. orat.*, lib. XII, *sub fine;* Apulée, *Florides;* Xénophon, *Memorab. Socrat.*, lib. IV. X.

**HIPPODAME** de Milet, architecte et philosophe pythagoricien. Aristote nous apprend dans sa *Politique* (liv. II, c. 6) qu'il avait des prétentions à la science universelle, et cherchait à attirer sur lui les regards par la magnificence de ses vêtements. Il fut le premier écrivain qui, sans être homme d'Etat, ait tracé le plan d'une république parfaite. Par conséquent, il doit avoir vécu avant Platon. Aristote, dans l'ouvrage que nous venons de citer, et Stobée (*Serm.* CXLI), nous ont conservé en entier cette constitution idéale qui a suggéré plus d'une idée à l'auteur de la *République* et des *Lois;* nous nous contenterons de rappeler ici très-brièvement ce qu'elle offre de plus remarquable. Elle compose la cité de dix mille citoyens, partagés en trois classes : les artisans, les laboureurs et les gens de guerre. Elle divise le territoire en trois parties : l'une sacrée, qui doit fournir aux dépenses du culte; l'autre nationale, affectée aux gens de guerre, et la troisième particulière, abandonnée aux simples citoyens. Elle établit une cour suprême où seront portés, par appel, tous les jugements qui ne seraient pas conformes aux lois. Des récompenses sont accordées au citoyen qui s'est signalé par une découverte utile. Les enfants des guerriers morts en défendant la patrie sont nourris aux dépens de la république. Enfin les magistrats sont élus par le peuple, c'est-à-dire par les trois ordres de l'Etat. X.

**HIPPON** de Rhegium. On ne connaît pas d'une manière précise le temps où ce philosophe a vécu; mais, d'après les rares traditions qui nous restent de lui, on peut affirmer qu'il appartient aux premiers siècles de la philosophie grecque. On a coutume de le regarder comme un disciple de Pythagore; cependant, par ses opinions, il se rattache plutôt à l'école ionienne. Aristote (*Metaph.*, lib. I, c. 3), faisant mention de lui immédiatement après Thalès, nous apprend qu'à l'exemple de ce dernier il regardait l'eau ou plutôt l'humidité comme le principe des choses. Selon le même auteur (*de Anima*, lib. I, c. 2), il ne reconnaissait pas d'autre origine à l'âme; ou peut-être l'eau lui semblait-elle à la fois la substance matérielle et l'âme du monde. D'après Sextus Em-

piricus (*Hyp. Pyrrh.*, lib. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX), il aurait reconnu deux principes, l'eau et le feu, ou la chaleur et l'humidité. Dans les deux cas, Alexandre d'Aphrodise (*in Metaph. Aristot.*, p. 12) nous paraît avoir raison de le compter parmi les matérialistes, pour qui rien n'existe que ce qui tombe sous nos sens. Aristote, en parlant de lui, ne s'exprime qu'avec un profond dédain et le range au nombre des penseurs les plus grossiers, τῶν φορτικωτέρων. On peut consulter sur Hippon, outre les auteurs que nous venons de citer, Jamblique, *Vita Pythagoræ*, c. 18; Censorinus, *de Die natali*, c. 5; Simplicius, *in Phys. Aristot.*, p. 6; Stobée, *Eclogæ phys.*, p. 798, édit. Heeren; Plutarque, *de Placitis philosoph.*, lib. V, c. 5; *Adv. Stoicos*, c. 31. X.

**HIRNHAYM** (Jérôme). La vie de ce fougueux apôtre du scepticisme est peu connue. Tout ce qu'on en sait, c'est que, né en Bohême, il fut reçu docteur en théologie à l'université de Prague, puis nommé à l'abbaye de Notre-Dame-du-Mont-Sion, enfin élu vicaire général des Prémontrés dans la province de Bohême, Moravie, Silésie et Autriche. C'est en 1679 qu'il mourut. L'ouvrage qui a sauvé son nom de l'oubli parut trois ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1676. En lisant cet ouvrage, aujourd'hui de la dernière rareté, on apprend quelle fut l'éducation de Hirnhaym, et par quelle voie il arriva au genre de scepticisme qu'il considérait comme le plus solide appui de la foi catholique. Elevé dans les colléges de jésuites que Rodolphe II multiplia autour de la capitale de saint Népomucène, au commencement du XVII[e] siècle, Hirnhaym y adopta la maxime que les sens sont l'unique source de notre savoir : *Nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu* (p. 20). A cette maxime il joignit bientôt un principe bien différent, puisé dans le mysticisme qui dominait parmi ses compatriotes. Il lut avec avidité, il fréquenta les disciples de Weigel et de Jacob Boehm, Marcus Marci, Jean Engel, Jean Amos, et il se laissa conduire par eux vers les Van-Helmont et les Paracelse. Ce n'est pas tout encore. L'ordre religieux où il était entré s'était engagé à combattre le protestantisme et la science moderne, persuadé que le plus sûr moyen d'affermir l'autorité spirituelle, telle que le moyen âge la concevait, consistait à ruiner, à renverser par un pyrrhonisme universel le principe d'examen et les méthodes de libre investigation. Hirnhaym, épousant cette sorte de querelle, se pénétra des écrits de Cornelius Agrippa et de Sanchez, et renouvela avec plus de véhémence leurs doutes et leurs griefs contre la certitude des sciences humaines. Toutes les vicissitudes que la marche de ses études avait éprouvées se retrouvent dans son ardent et épais manifeste. Il ne craint pas d'encourir le reproche de se démentir lui-même : « Ce qu'on appelle *principe de contradiction*, dit-il, n'est que pure chimère. » Dût-il d'ailleurs se contredire mille fois, dût-il réfuter son sensualisme par son mysticisme, et détruire l'un et l'autre par un scepticisme radical, peu lui importe : le pyrrhonisme, de son propre aveu, n'est pour lui qu'un moyen. Le but véritable de sa polémique, c'est de bouleverser l'esprit humain de telle façon qu'il ne songe plus qu'à se précipiter, les yeux fermés, aux pieds du saint-siége. Là seulement est pour l'intelligence l'infaillibilité, et pour l'âme le repos sans trouble. De même

qu'il n'y a point de salut hors de l'Eglise, il n'y a point d'évidence hors de l'enseignement sacré. La philosophie, la science humaine est erreur et vanité; la science divine, la théologie, voilà la vérité. La vraie philosophie, c'est le mépris des lumières trompeuses du monde, c'est l'amour de *la folie de la croix*.

Dans l'intérêt de cette cause, Hirnhaym amassa un trésor de connaissances très-variées, tant profanes que religieuses, et dépensa infiniment d'esprit et les ressources d'une sagacité peu commune. Au milieu des sorties les plus violentes, malgré un fonds surprenant de fanatisme et de superstition, il déploya, en effet, beaucoup d'habileté. Quoique les habitudes et les goûts de sa plume soient ceux du pédantisme, ceux des écoles posthumes du moyen âge, elle a souvent de l'élégance, et trahit une longue familiarité avec ces écrivains païens, si hautement condamnés par l'auteur. A travers tout le spécieux de ses argumentations et de ses sophismes, on découvre des traces d'une instruction solide, comme au travers de ses déclamations ascétiques on aperçoit une piété sincère. Enfin, ce livre constitue un mélange fort bizarre de doctrines et de procédés, et nous semble d'une analyse assez épineuse.

Déjà, le titre est curieux non moins que long : *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contempta extollitur. Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (in-4°, Prague, 1676). Par *typhus*, ou *typhon* (p. 3), Hirnhaym entend, non une fièvre maligne, mais un ouragan, une trombe qui s'empare de l'esprit humain pour en arracher la vertu avec l'humilité. La science, telle est cette calamité, ce fléau, *turbo :* n'est-ce pas la science qui a privé Adam, par conséquent toute l'humanité, du privilége de la sainteté? « Il me plaît, s'écrie Hirnhaym, de persécuter les vaines sciences dont ce sot monde se pavane insolemment; cette sagesse fausse et boursouflée par laquelle tant de gens croient s'élever au-dessus des autres (p. 2-13). Mais à quoi bon fabriquer des armes? Il n'y a point d'ennemi à combattre, car l'ennemi, c'est la science, et où trouver de la science? *Nulla datur* (p. 20). La science n'a d'autre base que la perception sensible. Mais rien n'est moins stable, moins constant que le témoignage des sens! Quant aux prétendus axiomes de la raison, où quelques-uns font consister la certitude, ils sont anéantis par les dogmes du christianisme. La création annule l'axiome que rien ne se fait de rien; l'incarnation, l'axiome que Dieu est infini; la transsubstantiation, l'axiome qu'il n'est point d'accident sans substance; les guérisons opérées par miracle, l'axiome qu'on ne peut retourner de la privation à la possession : *a privatione ad habitum non fit recessus.* La raison ressemble donc à l'aveugle qui se mêle de discerner les couleurs (p. 36).

« Ajoutez à cette faiblesse profonde de l'entendement l'obscurité inhérente à la nature des choses. Si Dieu ne nous instruit lui-même, ni les vérités surnaturelles, ni les vérités naturelles ne peuvent être connues de nous. C'est à lui qu'il faut aller, car il ne trompe point, il

ne peut être trompé. Tout notre refuge est dans ces mots : Il l'a dit, *Ipse dixit*.... Aussi ne devrait-on accepter aucune proposition que conditionnellement et en disant : Si cela est vrai, j'y adhère ; si cela est faux, je le rejette (p. 39). La preuve qu'il y aurait lieu de borner la sagesse à ces mots, c'est que les opinions les plus contraires règnent dans toutes les sciences. La médecine, la théologie elle-même, regorgent de disputes; les mathématiques abondent en lacunes, la physique est dans une complète ignorance sur les phénomes de la nature (c. 5-9). »

Arrivé à l'article de la philosophie naturelle, Hirnhaym oublie qu'il a dessein d'être sceptique partout où le dogme de l'Eglise n'est pas en jeu. Il recommande avec chaleur, il expose en détail l'hypothèse de l'âme du monde, à l'aide de laquelle Paracelse et Van-Helmont avaient tenté d'expliquer le mystère de la création ; il donne carrière au mysticisme dont les théosophes de la Silésie et de la Lusace avaient nourri sa jeunesse. Il convient toutefois (p. 188) que cette merveilleuse opinion ne résout pas toutes les difficultés, et, après cet aveu, il rentre dans la ligne qu'il s'est d'abord tracée. Il nous convie à jeter toute notre science dans la mer inépuisable de l'éternelle sagesse : *Projiciamus omnem scientiam nostram in pelagus inexhaustum æternæ sapientiæ*. L'éternelle sagesse, voilà le fil d'Ariane ; la parole de Dieu, voilà le flambeau qui nous aidera à sortir du labyrinthe de ce monde (p. 195) !

Dans la dernière partie du livre, Hirnhaym montre, non plus l'impossibilité ou la vanité des sciences laïques, mais les périls auxquels elles exposent. Elles nuisent à la piété, elles nous enflent, elles nous ôtent la vigueur que les ignorants et les simples apportent dans toutes les affaires importantes. Elles ne sont peut-être pas nuisibles *en elles-mêmes*, elles le sont assurément par l'usage que nous en faisons. Un seul genre d'études est salutaire et permis : ce sont les études qu'on cultive dans les couvents et les séminaires.... Voilà où devait aboutir un écrit manifestement destiné aux religieux. Ceux-ci, au surplus, sont à leur tour invités à s'instruire, plus par la pratique des préceptes divins que par la méditation des saintes Ecritures et par l'érudition biblique. De sorte que, si la philosophie naturelle de Hirnhaym est mystique au fond, sa philosophie morale est éminemment ascétique. Aux philosophes, il prêche après le doute la soumission à la grâce de Dieu ; aux moines, les exercices réguliers de la dévotion et de la contemplation. « Le sanctuaire de la sagesse est dans les maisons de piété les plus retirées du monde (p. 366). »

Ainsi, la philosophie du chanoine allemand est du même ordre que celle de Pascal, de Huet, de Poiret, de Glanvill, *la philosophie de ne pas philosopher*, comme l'évêque d'Avranches s'exprimait, la philosophie qui prétend continuer Salomon et saint Paul, et soutient que la révélation et la raison, deux ouvrages de la même divinité, sont dans une éternelle et irrémédiable opposition. Sceptique à l'égard de la raison, Hirnhaym est passionnément dogmatique à l'égard de la révélation : autant il nie d'un côté, autant de l'autre il affirme. Et néanmoins, tant l'absolutisme se châtie nécessairement de ses propres mains, les défenseurs orthodoxes de l'Eglise peuvent lui reprocher la mysticité de sa morale, comme les pyrrhoniens conséquents doivent lui reprocher ses hypothèses en physique. Son écrit n'eut d'influence réelle que

dans les pays où son autorité ecclésiastique était reconnue; mais dans ces pays il fut une des barrières que rencontra la grande philosophie du XVII[e] siècle, le cartésianisme. Hirnhaym n'a ni l'éloquence foudroyante de Pascal, ni l'érudition de Huet, ni la subtile imagination de Poiret, ni le ton mesuré et sobre de Glanvill; il a du moins le mérite d'une sincérité parfaite, mérite qui manque à plusieurs de ses devanciers et de ses successeurs. C. Bs.

**HOBBES** (Thomas) naquit à Malmesbury, petit village du comté de With, en 1588, l'année où l'invincible *armada* préparée à si grands frais et pour des desseins si menaçants contre l'Angleterre par Philippe II, fut dispersée par la tempête, et réduite à l'impuissance. On dit même que ce fut par l'effet de la peur qu'éprouva la mère d'Hobbes à l'approche de cette flotte, qu'elle le mit au monde avant le terme. Par suite de cette circonstance, il fut longtemps d'une santé assez faible, mais avec l'âge il se fortifia, et, grâce à sa tempérance et à la régularité de ses habitudes, il put prolonger sa vie jusqu'à quatre-vingt-onze ans.

Il etait fils d'un ministre, qui de bonne heure s'appliqua à cultiver, par l'étude des langues anciennes, son esprit naturellement doué d'une rare aptitude; à huit ans, il traduisit en vers latins la *Médée* d'Euripide.

A peine âgé de quatorze ans, il fut envoyé à l'université d'Oxford : il y resta cinq ans, et y poursuivit avec succès le cours de ses études; on n'y enseignait que la scolastique: il n'en fut pas pour cela un partisan plus dévoué de l'école. Ses dispositions à cet égard furent à peu près celles que Bacon montra en sortant de Cambridge, Descartes, de la Flèche, et Gassendi, du collége de Digne.

A dix-neuf ans, il quitta l'Université, et entra comme précepteur dans la maison du comte de Devonshire, Guillaume de Cavendish, et resta toujours fort attaché à cette famille. Ces relations ne furent même pas étrangères à ses doctrines tant politiques que métaphysiques : car on lit dans l'épître dédicatoire placée en tête du *Traité de la nature humaine*, et adressée au comte de Newcastle, gouverneur du prince de Galles : « Ces principes, milord, sont ceux que je vous ai déjà exposés dans nos entretiens particuliers, et que, suivant vos désirs, j'ai placés ici selon un ordre méthodique. »

Sa première publication fut une traduction de *Thucydide*, précédée d'une préface, dans laquelle il exprimait le dessein de donner à son pays, tout prêt à se jeter dans les agitations d'une révolution, une leçon indirecte de modération et de sagesse.

Quatorze ans après, c'est-à-dire en 1642, il fit imprimer le *de Cive*, mais à un très-petit nombre d'exemplaires destinés seulement à ses amis.

En 1650, il publia son *Traité de la nature humaine*, et ce fut pendant son séjour en France, en 1651, qu'il donna son *Léviathan*, titre qui ne signifie pas, comme on l'a supposé, une bête terrible et monstrueuse, digne symbole de la société humaine, au sens du système de Hobbes; mais seulement un ouvrage de l'art, *Opificium artis*, ou la *Cité*, qui, tout artificielle qu'elle est, est infiniment supérieure en masse et en vigueur à l'homme naturel.

Le *Léviathan* déplut aux théologiens, parce qu'il leur parut nuisible

à la religion et aux royalistes, auxquels il sembla favorable à l'usurpation de Cromwel. Devenu à ce double titre suspect à son parti, Hobbes crut devoir quitter Paris (1653) qu'il habitait depuis 1640, il rentra en Angleterre, sans prendre aucune couleur politique; il s'enferma et vécut dans la société des savants et particulièrement d'Harvey, qui lui légua même à sa mort une petite somme d'argent.

Dans ces nouveaux loisirs, il composa successivement sa *Logique* (1655), le *de Corpore*, à peu près à la même époque, et le *de Homine* en 1658.

Au retour de Charles II (1660) il chercha à rentrer en grâce auprès de son ancien élève, ce qu'il obtint; il reçut même de lui des témoignages de faveur, fut admis à des entretiens particuliers; mais tout se borna à ces manifestations, et il eut le bon sens de ne pas porter inutilement son ambition plus haut, et de se contenter des occupations de sa studieuse retraite. Ce fut alors qu'il fit, comme on dirait aujourd'hui, une édition complète de ses œuvres, sous les titres de *Logique, Philosophie première, Physique, Politique et Mathématiques* : elle s'imprima en Hollande (2 vol. in-4°, Amst., 1668).

Vers ce temps, un partisan des doctrines de Hobbes, bachelier ès arts de l'université de Cambridge, entreprit de soutenir publiquement ces thèses : Que le droit est fondé sur la force; — Que la justice dépend de la loi positive; — Que l'écriture ne fait loi que par la volonté du magistrat; — Qu'il faut obéir à la loi de l'Etat, même quand elle est opposée à la loi divine : toutes propositions, en effet, conséquentes aux principes de Hobbes, mais qu'il n'aimait pas se voir attribuer de cette façon, parce qu'elles ne pouvaient que lui attirer de nouvelles inimitiés.

Déjà, dans une circonstance antérieure, dans son débat avec l'évêque Bramhall sur la liberté, la nécessité et le hasard, il avait vu avec déplaisir son adversaire donner de la publicité au sujet de leur dispute et aux opinions qu'il avait été amené à émettre.

Ce nouvel incident accrut son dégoût pour l'éclat de la ville, et il résolut (1674) de vivre désormais aux champs et de ne plus revenir à Londres.

Il passa dans cette solitude les cinq dernières années de sa vie, occupé d'études littéraires, physiques et historiques, et y composa aussi sa *Biographie* en vers latins. Il mourut en 1679.

Ce qu'on voit, en général, dans Hobbes, c'est le moraliste et le publiciste; ce sera le métaphysicien que nous considérerons principalement. Notre motif, pour agir ainsi, est qu'il vaut mieux, dans l'histoire, particulièrement quand il s'agit d'hommes dont les opinions sont très-célèbres, ne pas insister sur ce qu'il y a en eux de plus commun et de plus familier, et s'arrêter, au contraire, sur ce qui s'y trouve de moins connu. Après tout ce qui a été dit de la partie pratique du système de Hobbes, il n'y a plus grand intérêt à en parler de nouveau; mais il n'en est pas tout à fait de même de la partie spéculative, qui peut encore utilement être soumise à l'analyse.

Hobbes lui-même donne l'exemple de cette séparation de matières, qui, quoique liées entre elles, peuvent cependant, au besoin, être divisées et traitées à part.

Il commence par parler de la philosophie en général, et, pour la définir, il s'applique à en déterminer le caractère et l'objet, ou, ce qui est la même chose, à dire ce qu'elle est en elle-même, et quant aux choses dont elle traite.

Or, en elle-même, elle est une connaissance acquise, à l'aide du droit raisonnement, des effets par les causes et des causes par les effets, et se distingue à ce titre, non-seulement de la sensation, qui n'est que la notion des faits, non-seulement de la mémoire, qui n'est que la sensation rappelée, mais aussi de l'expérience, qui n'est que la mémoire étendue, *multarum rerum memoria*, et même de la prudence, qui est plus que l'expérience, mais n'est pas encore la science. La philosophie est la science elle-même ou, mieux encore, la sagesse, qui est à la science ce que la prudence est à l'expérience : car, si beaucoup d'expérience fait la prudence, beaucoup de science fait la sagesse. Du reste, la philosophie est en nous comme le vin et le blé dans la nature ; elle nous est en quelque sorte innée, comme aux vignes et aux épis les fruits qu'ils doivent porter (*Log.*, p. 1, et préface de la *Log.*).

La philosophie est dans chacun de nous, mais informe et confuse, tant qu'elle *n'y a pas été développée* et dégagée par la réflexion, comme le monde, dont au reste elle est l'image, est lui-même en pareil état avant d'être tiré du chaos. Pour la constituer, nous devons donc imiter le statuaire, ou plutôt le Créateur, donner une forme à nos pensées, et répandre notre raison sur cet abîme obscur d'idées vagues que nous avons en nous. Alors naîtra l'ordre, et avec l'ordre la science qui en est l'expression ; et comme l'ordre a été dans la création, la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les astres, les choses sensibles, et l'homme, et après l'homme la loi qui doit le gouverner, l'ordre de contemplation devra être la *raison*, la *définition*, l'espace, les corps célestes, les propriétés sensibles, la nature humaine, et enfin la cité. D'où la division de la philosophie, premièrement en logique : c'est là, selon l'expression de Hobbes, qu'il allume le flambeau de la raison : *Accendo lucem rationis;* secondement en philosophie première : il y définit, il y distingue, ainsi qu'il le dit lui-même, les idées des choses les plus communes, comme le temps, l'espace, la cause, etc. ; troisièmement en géométrie, astronomie et physique proprement dite ; quatrièmement, enfin, en philosophie civile, en laquelle partie il traite de la nature humaine et de la cité.

Quant à l'objet de la philosophie, c'est le corps, et ce n'est que le corps, soit naturel, soit artificiel : *Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi potest, etc.* (*Log.*, p. 5.) Ce sont les termes mêmes de Hobbes, c'est son opinion ferme et nette ; et les assertions en ce sens abondent dans ses ouvrages.

Sont expressément exclus du champ de la philosophie, Dieu, sa nature et ses attributs, parce qu'il n'y a rien en Dieu qui se prête à la science, parce qu'il n'est pas, comme le corps, susceptible de composition, de décomposition et de génération (*Log.*, p. 5). En effet, si Dieu était admis dans la philosophie, ce ne serait qu'à titre d'infini ; or, l'infini, dans le système de Hobbes, n'est que le fini indéterminé, n'est réellement que le fini ; et le fini, le seul du moins dont il nous accorde

la notion, c'est le corps ou l'étendue : Dieu ne serait ainsi que l'étendue non mesurée, non définie; il ne serait que la matière à l'état vague.

Mais cette hypothèse Hobbes ne la fait pas; cette conséquence il ne la tire pas; il se contente d'affirmer que Dieu ne relève pas de la philosophie, parce qu'il est incompréhensible, et de laisser à la théologie le soin d'en disserter. Des esprits et des âmes il en affirme tout autant : car ce sont de vaines images, comme celles que nous voyons en songe, des apparences sans consistance et qui n'ont rien de réel, ou ce sont des substances; et les appeler incorporelles, est se contredire dans les termes : car il n'y a de substance que le corps lui-même.

Voilà donc ce que Hobbes retranche de l'objet de la philosophie; on voit, par conséquent, à quoi il le réduit : encore une fois, le corps et ses accidents, c'est là tout ce qui est à connaître.

Mais comme, avant de rien connaître, il faut avoir un moyen ou instrument de connaissance; que cet instrument, selon Hobbes, est le raisonnement, un premier traité qui aura pour titre la *Logique* ou le *Calcul*, devra précéder ceux qui sont consacrés à la science elle-même.

C'est qu'en effet si philosopher n'est que raisonner, raisonner n'est que compter, additionner et soustraire (*Log.*, p. 2; *de Homine*, p. 20). Ainsi, par exemple, un corps s'offre à vous de loin et obscurément, ce n'est encore à vos yeux qu'un *corps;* mais il s'approche et se meut, c'est un *corps animé;* il s'approche encore et il parle, il donne signe de raison, c'est donc un *corps animé et raisonnable. Corps, animé, raisonnable,* voilà les éléments à ajouter; ajoutez-les, vous avez *homme :* faites le contraire, retranchez successivement *raisonnable* et *animé*, et il vous restera *corps*. Appliquez ce double procédé à toutes les différentes propriétés du corps, aux lignes, aux figures, aux mouvements, aux degrés de rapidité et de puissance, etc.; appliquez-le également aux lois, aux devoirs, et en général à la cité, et, avec les géomètres et les physiciens, vous aurez la science du corps naturel; et, avec les moralistes et les politiques, celle du corps civil ou artificiel.

Le procédé est bien simple; cependant suivez-le de la proposition qu'il constitue par l'addition de deux noms, dans le syllogisme qu'il compose par celle de deux propositions, dans la démonstration qui, à son tour, résulte de plusieurs syllogismes, et vous verrez qu'il satisfait à toutes les conditions de la science, puisqu'il donne dans la proposition la définition ou le principe; dans le syllogisme, la conséquence; dans la démonstration, toute une suite de conséquences liées entre elles. Or, la science, à proprement parler, est la connaissance des conséquences.

Quand donc on va en raisonnant de la proposition au syllogisme, du syllogisme à la démonstration, on unit, on additionne; quand on prend la marche contraire, on soustrait, on divise, on résout la somme en des éléments, la démonstration en syllogismes, le syllogisme en propositions, les propositions en noms (*de Homine,* p. 20). Le procédé, dans tout son jeu, n'est donc réellement qu'une sorte d'arithmétique appliquée à la combinaison des mots et des idées, des idées par les mots.

Pour bien employer cet instrument, il y a un art et des règles, dont la violation entraîne l'erreur et l'absurdité. Le raisonnement n'est pas,

de sa nature, un procédé défectueux, pas plus que l'arithmétique n'est en elle-même incertaine; mais, tant qu'il n'est pas mis en œuvre avec la plus grande précision, il ne peut donner, même aux plus habiles, que de faux et vains résultats (*de Homine*, p. 24). Or, par où est-il surtout sujet à faillir et à se pervertir entre des mains qui ne s'en servent pas avec diligence et rigueur? C'est par les mots, qu'on ne définit pas, dont on néglige de fixer le sens et l'acception, et qui sont alors comme des chiffres dont on ignore la valeur. Raisonner alors, c'est compter sans savoir ce que l'on compte, c'est opérer sur des signes qui n'ont rien de déterminé.

L'essentiel, lorsqu'on raisonne, est donc de bien définir les termes. D'exactes définitions sont les seuls principes dont on doive partir, et à l'aide desquels on puisse atteindre le but réel de la science, la connaissance par démonstration.

Mais on n'a ces définitions que par une sévère analyse soit des faits, soit des causes qui entrent comme éléments dans les faits ou dans les causes dont on veut se rendre compte; en d'autres termes, il y a des causes et des faits moins généraux que d'autres, et qui pour cela sont *singuliers:* il y en a de plus généraux, et qui par là même sont *universels;* tout ce qui est singulier est composé; tout ce qui est universel est simple ou, si l'on veut, moins composé, et ces deux choses sont l'une à l'autre comme le composé est au composant. Définir sera donc décomposer le singulier, le résoudre en l'universel, et exprimer le tout dans une proposition, dont l'attribut, comme le dit Hobbes, sera *résolutif* du sujet, *subjecti resolutivum* (*Log.*, p. 45 et 46). Ainsi, dès que l'on connaîtra bien les éléments universels d'un objet singulier, on pourra raisonner de cet objet, lui appliquer le calcul, et le livrer à la science.

Outre cette théorie du raisonnement, ou plutôt au fond de cette théorie, se trouve aussi dans la logique de Hobbes ce qu'on a appelé avec raison son nominalisme. Hobbes, en effet, est nominaliste dans toute la force du terme; il l'est comme Roscelin, et s'il n'a pas dit comme lui que les universaux ne sont que des mots, *vocis flatus*, il a dit (*Log.*, p. 53) : *Genus et universale, nominum, non rerum, nomina sunt;* il a dit : *Veritas in dicto non in re consistit.* La vérité est dans les mots, non dans les choses. Il va, en ce sens, aussi loin qu'on peut aller.

Après ces idées sur la logique, Hobbes, selon le plan qui a été indiqué plus haut, passe à la philosophie proprement dite, et d'abord à ce qu'il appelle la philosophie *naturelle,* ou qui traite du corps naturel, par opposition à la philosophie *civile,* qui traite de la *cité* ou du corps artificiel. Dans la philosophie naturelle, il s'occupe d'abord, mais rapidement, de la philosophie première.

Dans la philosophie première, il disserte du temps et de l'espace, du corps et de l'accident, de la cause et de l'effet, de la puissance et de l'acte, du même et du divers, de tous les sujets, en un mot, qui sont plus particulièrement du ressort de la métaphysique; il en disserte conséquemment à l'esprit de toute sa doctrine, c'est-à-dire en sensualiste.

Il explique l'espace à l'aide de cette supposition : Si l'univers tout entier venait à être détruit, que resterait-il à l'homme dont il pût rai-

sonner? Les idées ou les images, internes quant à l'âme, auraient quelque chose d'externe quant aux choses qu'elles rappelleraient : en raisonner sous ce rapport, serait comme raisonner de ces choses elles-mêmes, et dans la science du sujet faire celle de l'objet. Eh bien, cette hypothèse n'est au fond que la réalité. Ce que nous étudions des corps, même lorsque nous les avons en notre présence, ce ne sont pas ces corps eux-mêmes, mais les images que nous en avons. Sur ce sujet, Hobbes tient à peu près le même langage que Malebranche (*Philosophie première*, p. 49); seulement ici les idées sont en nous au lieu d'être en Dieu, et au lieu d'être spirituelles, elles ont quelque chose de corporel.

Donc, quand il arrive qu'en voyant un être dans son idée, nous l'y voyons non comme étant de telle ou telle manière, mais simplement comme étant, nous avons ce qu'on appelle l'espace. Hobbes le définit l'image d'une chose qui existe, en tant qu'elle existe, *phantasma rei existentis, quatenus existentis* (*ubi supra*, p. 50).

Il en est de même à peu près du temps : il est l'image qu'un corps passant d'un lieu à un autre par une succession de mouvements laisse empreinte dans l'intelligence; il est une image, *phantasma*, et l'image d'un mouvement, dans lequel nous remarquons de l'avant et de l'après (*ubi supra*, p. 51).

Par conséquent, le diviser comme diviser l'espace, c'est avoir autant d'images de pures existences extérieures ou de mouvements successifs qu'on y conçoit de parties.

Même explication de l'addition d'un temps à un autre temps, d'un espace à un autre: le temps et l'espace se composent de la même manière qu'ils se décomposent.

Pour ce qui est de leurs limites, ils sont finis lorsque le nombre de leurs parties peut être fixé, et infinis quand il ne le peut pas. Au fond, ils ne sont pas infinis, mais seulement indéfinis.

Ce n'est pas ici le premier ni le seul rapprochement qu'il y ait à faire entre Hobbes et Locke; mais il est assez important pour que, sans y insister beaucoup, on l'indique cependant. Sauf la teinte nominaliste, qui n'est pas aussi prononcée dans Locke que dans Hobbes, ils ont même doctrine, au fond, sur le temps et l'espace; ils réduisent tous deux l'espace à l'étendue, et le temps à la succession, ce qui est comme identifier le contenant avec le contenu, l'infini avec le fini; ce qui est nier, par conséquent, le contenant, l'infini, et, au lieu de la chose même, ne garder que ce qui en est pour l'esprit l'occasion de conception.

De l'espace et du temps, Hobbes passe au corps et à l'accident. Ici, rien de particulier, sinon la définition de l'*accident*, que Hobbes n'entend pas dans le sens adopté par d'autres philosophes, qui opposent, dans leur langage, l'accident à l'essence, comme le variable au constant, le particulier au général; l'accident, selon lui, est essentiel à la substance.

De la cause et de l'effet, de la puissance et de l'acte, il ne fait guère que dire très-brièvement ce qui se dit d'ordinaire dans les traités de métaphysique; seulement il faut remarquer qu'il matérialise la cause; qu'il en fait, au lieu d'une force substantielle et une, et par là même spirituelle, une collection d'accidents ou de propriétés appartenant au corps.

Nous arrivons à ce qu'il appelle la philosophie *civile*, ou de l'homme, et nous allons exposer ce qu'il enseigne principalement dans le *de Homine*, le *Leviathan*, le *de Cive*, et le *Traité de la nature humaine*.

La philosophie civile a pour objet l'homme considéré premièrement en lui-même et dans sa nature; secondement dans sa destination. Nous insisterons presque exclusivement sur l'un de ces points de vue, nous bornant, quant à l'autre, à quelques sommaires indications.

« La nature de l'homme est, dit Hobbes (*de Nat. hum.*, p. 196), la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. »

Or, de ces facultés, les unes appartiennent au corps; Hobbes en dit peu de choses, parce que son but n'exige pas qu'il en parle plus au long; il se borne sur ce sujet à quelques courtes explications anatomiques et physiologiques.

Les autres sont celles de l'esprit, et ce sont celles-là dont il s'occupe spécialement.

Il n'est pas besoin de faire remarquer que cette distinction ne porte pas sur la substance même et la source de nos facultés, mais simplement sur les caractères qui les nuancent à la surface. On a vu, en effet, plus haut, comment, dans son sentiment, l'objet de la philosophie se réduit au corps et ses propriétés; quand donc il divise les facultés qui ne sont que des propriétés, en physiques et morales, il fait une division de manières d'être et non d'êtres, et il ne met sous ces deux noms que deux ordres d'attributs d'une seule et même substance, laquelle est corporelle.

En étudiant surtout les facultés dites de l'esprit, Hobbes les partage en deux espèces distinctes : celles qui sont des principes de conception, et celles qui sont des principes d'affection (*de Nat. hum.*, p. 218). Les premières, qui ont pour cause l'action des objets sur les organes, et par les organes sur le cerveau, avec réaction du cerveau vers ces mêmes objets; les secondes, cette même action, mais avec cette différence, qu'au lieu de se développer vers le dehors, elles se déploient par une action continuée et suivie de la tête jusqu'au cœur : celles-ci, qui ont pour effet une certaine impulsion imprimée au corps dans le sens et à la suite du plaisir ou de la douleur; celles-là, une simple perception, une notion ou une idée (*de Nat. hum.*, p. 218 et 197).

Dans cette division nous ne voyons point de place pour la volonté; mais ce n'est pas de la part d'Hobbes oubli et omission : c'est plutôt négation, ou, si l'on veut, explication de cette faculté par les affections, considérées comme les principes internes du mouvement volontaire.

Au fond, tout se réduit pour lui à l'intelligence et à la sensibilité, et deux théories composent toute sa philosophie de l'homme, les théories de l'une et l'autre faculté.

Sa théorie de l'intelligence, ramenée à ce qu'elle a de capital, peut se résumer en ces principaux points.

Le fait le plus général de l'intelligence est la conception ou la notion d'un objet extérieur, qualité ou accident d'un corps. Toute conception, à son origine, est sensation, ou impression sensible. Toute sensation vient d'un mouvement, et reste sensation tant que le mouvement est présent; mais, dès qu'il a cessé, elle devient l'imagination, laquelle

n'est ainsi que la sensation affaiblie et comme effacée (*de Homine*, p. 5, et *Phys.*, p. 196). La mémoire, à son tour, n'est qu'une espèce d'imagination; toutefois, avec cette différence, que, dans celle-ci, il n'entre pas la considération du passé, qui est, au contraire, essentielle et inhérente à celle-là. Dans l'imagination, en effet, il n'y a que sensation affaiblie; dans la mémoire, il y a de plus conscience de l'affaiblissement : ce qui fait dire à Hobbes qu'elle peut être regardée comme un sixième sens. La mémoire développée devient l'expérience, et l'expérience, à son tour, quand elle est éclairée, un commencement de science, ou de la prudence, laquelle élevée elle-même au caractère de philosophie, est la science ou la sagesse.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est le scepticisme par rapport à l'existence des objets extérieurs, ou l'égoïsme métaphysique: car rien ne nous autorise à affirmer que les sensations que nous éprouvons et les notions qui en dérivent correspondent à des objets réels. Cette conséquence, Hobbes la reconnaît explicitement en plus d'un endroit de ses ouvrages. Ainsi d'abord, dans ses objections aux méditations de Descartes (t. I, p. 460 des *Œuvres complètes de Descartes*), il dit « que les images ou fantômes que nous avons, étant éveillés, ne sont pas des preuves suffisantes que ces objets (les objets extérieurs) existent. C'est pourquoi si, ne nous aidant d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement le témoignage de nos sens, nous aurions juste sujet de douter si quelque chose existe ou non. » Dans le *Traité de la nature humaine*, p. 198, il s'exprime à ce sujet d'une manière encore plus claire. Après plusieurs propositions équivalentes à celles que nous venons de citer, il arrive à cette conclusion : « Tous les accidents ou qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences; il n'y a réellement dans le monde que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. » Ainsi, sur la foi de la sensation, seul principe de science dans son système, Hobbes n'admet du monde extérieur que le mouvement par lequel il agit sur nous. Et le mouvement lui-même, pourquoi l'admet-il? pourquoi ne serait-il pas aussi une simple circonstance, une simple modification de l'image sensible? C'est en effet là logiquement où aboutit cette théorie, et, à ce terme, elle est jugée et appréciée.

Telle est en somme la théorie de l'intelligence d'après Hobbes. Voyons quelle est celle de la sensibilité ou des affections.

Dans cette théorie, il commence par s'occuper du principe même des affections. A quelques nuances ou développements près, l'explication qu'il en donne est la même dans ses différents ouvrages.

Dans le *Traité de la nature humaine*, l'idée n'en est présentée que d'une manière assez vague; mais il est exposé avec plus de précision dans le traité *de Homine* et la *Physique*. En effet, dans la *Physique* (p. 201), il est considéré comme une espèce de sensation, qui, à la différence de la sensation purement perceptive, ne va pas par réaction du dedans au dehors, du cerveau aux divers sens; mais, par une action continue, va du cerveau au cœur, siége du mouvement vital; et là, modifiant ce mouvement, le favorisant ou le contrariant, produit, en conséquence, deux effets opposés : le plaisir et la peine; de sorte que ces phénomènes,

contrairement aux images, qui, à cause de leur tendance, semblent exister à l'extérieur, paraissent, à cause de la leur, exister à l'intérieur.

Mais ce mouvement en dedans n'est cependant pas sans rapport avec les objets extérieurs : car d'abord il en reçoit l'impulsion et l'excitation au moyen de l'organe *sentant* (*Phys.*, p. 20); ensuite il les a pour buts dans les deux tendances opposées qu'il suit en se développant; ils sont les fins naturelles de ses inclinations ou de ses répugnances.

Tel est le principe en lui-même : mouvement favorable ou contraire à l'action de la vie, il détermine en nous le plaisir ou la peine. Mais il ne s'arrête pas là : à la suite du plaisir il produit l'appétit, et, à la suite de la peine, la fuite ou l'aversion; et même, si l'on veut noter tous les degrés qu'il parcourt, on remarquera que ce n'est pas d'abord l'appétit ou l'aversion qui viennent immédiatement après le plaisir et la peine, mais l'amour et la haine, lesquels sont l'un et l'autre le plaisir et la peine rapportés à leur objet. Succède ensuite *cette sollicitation* qui entraîne vers l'objet aimé, ou détourne de l'objet haï : sollicitation ou effort qui est le commencement interne d'un mouvement animal, et se nomme appétit ou désir, quand l'objet est agréable; aversion, au contraire, quand il est désagréable.

A cette première explication du mouvement affectif, qui, malgré la pensée sensualiste dont elle procède, est cependant encore plus psychologique que physiologique, il en joint une seconde qui est plus physiologique, et qui, quoique très-brièvement exposée, la complète cependant, en montrant quels mouvements animaux accompagnent et annoncent les mouvements passionnés.

Le désir et l'aversion, dit-il (*Phys.*, p. 202), sont suivis d'un mouvement d'*impulsion* et d'un mouvement de *rétraction* qui ont lieu dans les nerfs; ce double mouvement à son tour est suivi d'un renflement et d'un relâchement dans les muscles, *turgescentia et relaxatio*, lequel enfin est suivi de contraction ou d'extension dans les membres de l'animal.

Tout commence donc dans cette théorie par l'action de la sensation, qui du cerveau s'étend au cœur, y modifie la vie, et, par là même, y produit la douleur ou la joie; tout se continue par l'amour accompagné du désir, et par la haine, à laquelle se joint l'aversion, et tout finit par un mouvement de contraction ou d'extension.

Mais, au commencement comme à la fin, il y a quelque chose à reconnaître, qui doit rendre raison du premier développement, de la tendance et de la terminaison de ces divers mouvements, qui en doit être la cause, la loi et le but. Or, ce quelque chose dont on ne peut juger que par les effets qu'on en éprouve, c'est ce qui aide ou empêche les fonctions de la vie, c'est l'agréable ou le désagréable, *jucundum a juvando*, dit Hobbes; c'est le bien et le mal qui ne sont que l'agréable et le désagréable, « car chaque homme appelle bon ce qui lui plaît, et mauvais ce qui lui déplaît. » (*De Nat. hum.*, p. 219.) Mais le bien et le mal, puisque telle est leur nature, n'ont rien que de relatif aux personnes qu'ils affectent; le bien et le mal de l'une peuvent n'être pas ceux de l'autre; le bien de celle-ci peut même être le mal de celle-là, et réciproquement; ils peuvent pour la même personne varier d'un âge à l'autre, d'une circonstance à l'autre : ils n'ont rien d'absolu. Le bien

lui-même, à son plus haut point, n'a jamais ce caractère, et dans Dieu il n'est encore qu'une bonté qui se mesure à celui qui la ressent. Il n'y a pas de règle commune, tirée de la nature des choses, touchant le bien et le mal; il n'y a que celle que chacun se fait, et chacun se la fait en raison de son tempérament, de ses goûts et de ses impressions (*de Nat. hum.*, p. 219). De là, une détermination plus précise et plus nette encore de la nature du bien et du mal. En effet, s'ils n'ont rapport qu'à la joie et à la douleur, et par la joie et la douleur aux fonctions de la vie; ces fonctions étant toutes physiques, ils sont eux-mêmes tout physiques; et, malgré la distinction plus apparente que réelle du bien et du mal du corps, du bien et du mal de l'esprit, ils ne sont jamais que la matière agissant sur la matière, des causes et des objets matériels de mouvements matériels. Aussi, le premier des biens est-il la conservation, et le plus grand des maux, la mort, surtout avec tourment (*de Homine*, p. 64).

Nous serions arrivés ici au terme de cette théorie, si elle n'avait pour appendice celle de la volonté et de la liberté, que Hobbes y rattache étroitement, disons mieux, qu'il y ramène. En effet, d'abord dans la *Physique* (p. 202), après avoir expliqué le désir et l'aversion, il ajoute : « Lorsqu'à l'égard d'une même chose, on éprouve tour à tour le désir et l'aversion, cette alternative, tant qu'elle dure, se nomme *délibération*.... Quand, à la suite de la délibération, l'un des deux mouvements prévaut et l'emporte sur l'autre, il prend le nom de volonté; et quand, à la suite de la volonté, il y a pouvoir d'exécution, cela s'appelle liberté; de sorte que la liberté n'est pas l'indépendance, mais simplement l'absence d'obstacle à la volonté. » Dans le *de Homine* (p. 63), il s'exprime à peu près dans les mêmes termes. Dans un autre de ses ouvrages, le *Leviathan*, nous retrouvons encore les mêmes idées avec un peu plus de développement. A proprement parler, dit-il, la liberté n'est pour un être que l'absence d'empêchement, ce qui fait qu'elle se dit aussi bien d'un être non raisonnable que d'un raisonnable : car de l'un comme de l'autre on peut également affirmer qu'ils sont ou ne sont pas libres, selon qu'ils trouvent ou ne trouvent pas dans les corps extérieurs un obstacle à leur mouvement. La liberté n'est donc que la possibilité de se mouvoir dans l'espace; la possibilité, non la puissance, la facilité et non la faculté, une condition d'existence, une situation et non une force. C'est pourquoi elle n'appartient pas plus à l'homme lui-même qu'à un fleuve; ils en jouissent l'un et l'autre tant que rien ne les arrête dans le mouvement qui leur est imprimé. C'est pourquoi aussi elle s'allie bien et coexiste avec la nécessité : l'eau du fleuve coule librement, et cependant nécessairement. Les actes volontaires de l'homme, qui sont libres, sont pareillement nécessaires, puisqu'ils ont des causes qui ont elles-mêmes des causes, lesquelles remontent finalement à la cause des causes qui les prévoit, les détermine, les domine et les enchaîne toutes : de telle sorte que nier la fatalité divine de nos libres volontés, c'est nier dans Dieu même la causalité, l'efficacité, la toute-science et la toute-puissance.

Tel est l'homme en lui-même, dans le système de Hobbes : corps animé et intelligent, qui a la double faculté de la sensation et de l'affection. Qu'est-il dans ses rapports avec Dieu et la société ?

D'abord à l'égard de Dieu, comme il ne le conçoit ni ne le sent, il devrait n'avoir avec lui aucuns rapports spirituels, ni rapports de pensée, ni rapports d'affection, ni rapports d'action ; il devrait vivre vis-à-vis de lui dans l'ignorance et l'indifférence, et rester étranger à toute espèce de culte : car au fond ce serait un Dieu qui serait comme s'il n'était pas, tant il serait hors de la portée de ses diverses facultés. Mais, par une concession qu'il est difficile d'expliquer, et qui cependant semble sincère, Hobbes attribue à l'homme, pour s'élever à Dieu, à defaut de la science, l'inspiration et la foi, ou, selon l'expression de saint Paul, l'évidence des choses invisibles ; et, en conséquence, il lui propose certains dogmes et certains préceptes qui ont pour but de régler sa conscience et sa vie. C'est ainsi qu'il lui recommande de croire en Dieu comme en un être éternel et infini, souverainement bon, juste et fort, créateur et roi de l'univers, notre seigneur et notre père, et à tous ces titres, de l'aimer, de l'honorer et de le servir, comme il convient à sa majesté. Mais, qu'on ne le perde pas de vue, ce n'est pas au nom de la philosophie, c'est au nom de la religion qu'il lui donne cet enseignement : aussi, est-ce une inconséquence dans Hobbes, lui si libre et, on peut le dire sans crainte, si téméraire penseur, que d'en avoir ainsi appelé de la raison à la foi, de la science à la tradition ; et il n'a fallu rien moins que la conscience profonde qu'il a dû sans doute avoir du vice de son système, pour qu'il lui donnât un supplément en si manifeste opposition avec l'ensemble et l'esprit des maximes qu'il professe.

Les opinions de Hobbes sur les rapports de l'homme avec ses semblables, ou sur l'origine et les bases de la société sont trop connues, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longtemps. En principe, l'homme n'est pas créé et n'est pas né sociable ; il n'est pas, comme on l'a pensé, un animal politique : il vient au monde, sinon seul, du moins sans lien certain, et s'il s'élève à la société, c'est par convention et accident, et nullement par nature. L'homme est, en effet, l'égal de l'homme ; il en est en même temps l'ennemi : il peut donc lui faire la guerre, et il la lui fait inévitablement ; mais la guerre, qui lui semble d'abord un moyen de conservation, ne tarde pas à lui paraître un état de destruction ; il y renonce pour la paix ; la paix, c'est la société. La société une fois formée, il s'agit de la maintenir ; on ne la maintient qu'en y constituant un pouvoir qui la domine ; ce pouvoir doit être absolu, sacré et inaliénable, concentré dans un seul, et tellement établi, que, quoi qu'il fasse, il soit toujours obéi et inviolable.

Après avoir fait connaître successivement les éléments les plus essentiels de la doctrine de Hobbes, nous allons les reprendre dans le même ordre, pour les soumettre à quelques observations critiques naturellement suggérées par cette analyse.

Hobbes a défini la philosophie : la connaissance rationnelle des causes par les effets et des effets par les causes. Ce n'est donc pas à ses yeux une science particulière, telles que sont, par exemple, la géométrie ou la psychologie, ou même, d'une manière plus générale, les sciences physiques et morales : c'est la science elle-même à quoi qu'elle s'applique ; c'est la science universelle dans toutes ses branches et toute son étendue ; c'est la science principe et lien de toutes les autres. Ainsi l'avaient entendue Platon et Aristote ; ainsi l'ont également entendue

Descartes et Leibnitz : il n'y a donc rien à reprendre dans les paroles de Hobbes, pour l'avoir comprise et expliquée comme ces maîtres de la pensée. Mais tout en paraissant se proposer et embrasser le même objet, il l'a cependant doublement réduit et rétréci. Ainsi, premièrement, il n'a vu dans les choses que des causes et des effets. Or, d'après cette manière de voir, quoiqu'il n'ait pas précisément méconnu la substance, il l'a cependant un peu trop effacée. La préoccupation contraire a mené loin Spinoza ; celle-ci pourrait avoir aussi ses inconvénients et ses périls. Il ne faut pas plus sacrifier la substance à la cause, qu'il ne faut sacrifier la cause à la substance. Hobbes a peut-être trop incliné d'un côté de préférence à l'autre. Il a abondé dans la cause, dont il a eu le tort d'altérer et de fausser la nature. Mais ce n'est pas là qu'est sa faute la plus considérable et la plus grave, elle est dans la manière dont il a arbitrairement, et au grand dommage de la vérité, retranché de l'objet de la philosophie tout ce qui n'est pas corps ou du corps, c'est-à-dire Dieu et l'âme ; en sorte que si, au début, il a d'abord paru entrer dans la large voie des grands maîtres, il n'y marche un moment que pour en sortir aussitôt et se jeter dans la fausse route qu'il a suivie jusqu'au bout.

La méthode, à ses yeux, n'est que le raisonnement ou le calcul. Mais n'est-elle, en effet, rien de plus ? Outre le raisonnement et avant le raisonnement, n'y a-t-il pas l'expérience, et Hobbes l'a-t-il suffisamment reconnue et appréciée ? On peut d'abord en douter, quand on le voit, lui le disciple et le collaborateur de Bacon, faire si peu d'état de l'*induction*, tant célébrée par son maître.

Mais on en acquiert ensuite de plus en plus la conviction, quand on le voit affirmer que la vraie physique doit être mathématique, et que la science n'est que la connaissance par le raisonnement. C'est donc évidemment le raisonnement qu'il préfère comme méthode, et, quoique très-nettement sensualiste par le fond, il est rationaliste par la forme. C'est un géomètre en philosophie ; heureux si cette géométrie reposait chez lui sur des bases plus solides et plus larges !

Nous ne reviendrons pas ici sur son nominalisme, que nous avons suffisamment caractérisé en l'exposant. Il suffira de dire que Hobbes, en ramenant, comme il le fait, la vérité aux mots et les mots à une convention, rend non-seulement toute science subjective et verbale, mais la rend même arbitraire : il n'y a plus de science que celle qu'il plaît à l'homme de déposer dans des expressions, œuvres elles-mêmes de son libre arbitre. De sorte qu'il a dans son langage la mesure de toutes choses, dans sa volonté à son tour la mesure de son langage, et qu'il est ainsi à lui-même son principe et sa règle de logique et de vérité.

Cette couleur générale de la philosophie de Hobbes se marque sensiblement dans toutes ses théories, mais plus particulièrement encore dans sa *Philosophie première,* quand il essaye de définir le temps et l'espace. Que sont, en effet, pour lui le temps et l'espace ? Des images et comme des impressions qui nous sont restées dans l'esprit, mais qui n'y sont restées que par le moyen qui les y retient, que par les *notes* qui les y fixent, que par les mots qui les expriment : les voilà donc finalement réduits de la réalité objective à la réalité subjective, et dans cette réalité elle-même à l'état de représentations, de restes de

sensations, qui seraient vains sans la parole, que la seule parole fait valoir.

Sa théorie de la connaissance a une grande importance : car, comme il y est affirmé que la connaissance n'est, à l'origine, que la sensation ou la perception sensible, il s'ensuit que, même par le raisonnement, il n'y a de science que des choses sensibles, et qu'alors il faut ou nier les choses morales, ou les ramener par l'analyse à la nature des choses sensibles. Et ce double parti, Hobbes le prend tour à tour, selon qu'il convient le mieux au développement de son système.

C'est ainsi qu'il retranche Dieu de la science; c'est ainsi qu'il y laisse l'âme, mais en la faisant chose corporelle. Du reste, il n'est pas besoin de montrer ce que cette théorie, considérée soit dans son principe, soit dans ses applications, a d'incomplet et de faux. La simplicité qui en fait le mérite, ne la sauve pas de la fausseté, et elle demeure convaincue de ne rendre qu'un compte imparfait des phénomènes de la connaissance, dont même elle néglige ou altère les plus essentiels et les plus profonds.

Quant à la théorie des affections, elle est peut-être plus capitale encore, du moins quant aux conséquences qu'elle doit avoir en morale.

Nous n'insisterons pas sur ce qu'elle présente d'hypothétique et de vague, lorsqu'elle assigne aux affections pour siége et centre le cœur, pour cause immédiate le mouvement qui vient de la tête au cœur, pour cause première et éloignée les corps avec lesquels nous sommes en relation. Ni tous les faits, ni les vrais faits, ne sont reproduits fidèlement dans une telle théorie, on peut le dire, plus mécanique que physiologique, et plus physiologique que psychologique. Mais ce qu'il y a de plus grave à noter, c'est que, comme on l'a remarqué, une telle explication ne suppose et ne peut supposer que des affections physiques, puisqu'elle les attribue toutes à une substance et à une cause purement physiques: ainsi, à moins de ne voir, par exemple (et c'est, il est vrai, ce que fait Hobbes), dans la pitié, dans la charité, dans l'indignation, dans l'admiration, etc., que des phénomènes organiques, produits en nous par l'impression d'objets qui n'ont rien de moral, il faut bien reconnaître que les plus profondes, les plus nobles et les plus saintes passions de l'âme humaine sont méconnues ou niées dans cette étroite analyse, et que l'homme, sous ce rapport, reste en lui-même un animal, que toute sa raison ne peut élever au-dessus de la plus grossière et de la plus humble sensibilité : car elle-même ne peut dépasser le cercle de la nature, et l'entraîner à sa suite dans les hautes régions du bien, du beau et du divin.

De plus, cette même théorie, en réduisant la volonté à une affection prédominante, laquelle n'est prédominante que par une suite nécessaire de l'action des objets, et la liberté à l'absence d'obstacle à la volonté, circonstance qui, comme on le voit, ne dépend que de la fatalité, cette théorie porte une visible atteinte à la moralité humaine; et de la sorte, après avoir détruit le principe du devoir, elle en détruit également la faculté et le pouvoir. Certes, il ne saurait y avoir en morale une doctrine à la fois plus fâcheuse et plus fausse.

L'homme n'est pas religieux, selon Hobbes, légitimement et par le développement régulier de sa raison; il ne peut pas l'être par la science,

laquelle ne connaît pas de Dieu ; il ne l'est que par inspiration, tradition, théologie, ce qui, au fond, n'est réellement l'être que par illusion ou déception : car il n'y a de vrai que la science et ce qu'enseigne la science. Aussi Hobbes traite-t-il la religion plutôt comme un artifice et une combinaison politiques, que comme la satisfaction naturelle d'un des plus sincères et des plus profonds besoins de l'âme humaine, que comme un moyen d'éducation appliqué à la préparer dans cette vie à une autre vie : il en méconnaît ainsi la vérité et l'esprit.

L'homme n'est pas, non plus, un être vraiment social ; d'abord il ne l'est pas primitivement, il est plutôt le contraire : ensuite, quand il le devient, ce n'est pas par devoir, par amour, par quelque douce et vive sympathie : c'est par calcul, par égoïsme, par cette seule considération que la paix vaut mieux que la guerre pour sa propre conservation. En sorte que la société n'est point pour lui la condition nécessaire et légitime de son perfectionnement général au sein de ses semblables, avec la justice pour règle et l'amour pour attrait : c'est simplement l'absence de la lute et de la violence, quels que soient d'ailleurs les moyens par lesquels s'établit et se maintient cet état. Ainsi constituée, la société n'est qu'un fait qu'il accepte parce qu'il lui convient, qu'il respecte tant qu'il lui convient ; mais qui n'a rien en lui-même d'obligatoire et de saint, et qu'il est libre, quand il en a la force, de modifier et de changer, sauf ensuite à y revenir, si son intérêt l'y rappelle.

Ainsi, pour tout résumer, une vérité qui n'est que de mots, un bien qui n'est que de sens, un Dieu qui ne se conçoit pas, une société qui n'en est pas une, voilà quels objets Hobbes propose à l'homme incomplet qu'il imagine. On ne saurait mettre plus de faiblesse en présence de plus de néant.

Outre les ouvrages de Hobbes qui ont été mentionnés dans le cours de cet article, nous devons citer sa controverse avec l'évêque Bramhall : *Quæstiones de libertate, necessitate et casu, contra Bramhallum, episcopum derriensem*, in-4°, Londres, 1656 ; — sa biographie écrite par lui-même en vers latins et en prose : *Vita Thomæ Hobbes*, in-4°, ib., 1679, et dans le *Vitæ Hobbianæ auctarium*, in-8°, ib., 1681, et in-4°, 1682. — La plupart des ouvrages de Hobbes, à l'exception du traité *de Cive*, ont été réunis sous le titre de *Moral and political Works*, in-f°, Londres, 1750. — Le *de Cive*, le *de Corpore politico*, et le traité *de Natura humana* ont été traduits en français, le premier par Sorbière, le dernier par le baron d'Holbach, et réunis sous ce titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes*, 2 vol. in-8°, Neufchâtel (Paris), 1787.

On peut consulter sur Hobbes : M. Cousin, *Cours de philosophie de 1828*.—Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 12e leçon et suiv. —M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France* au XVIIe siècle, t. 1er.

PH. D.

**HOEPFNER** (Louis-Jules-Frédéric), jurisconsulte, philosophe, né à Giessen en 1743, professeur de droit à l'université de la même ville, puis juge à la cour d'appel de Hesse-Darmstadt, mort à Darmstadt, en 1797. Indépendamment de plusieurs écrits concernant le droit positif, il a publié sur le droit naturel un ouvrage longtemps en vogue

et plusieurs fois réimprimé, dont les principes sont empruntés à la philosophie morale de Wolf. Cet ouvrage, composé en allemand, a pour titre : *Droit naturel des individus, des sociétés et des peuples*, in-8°, Giessen, 1780 et 1796. Il est également l'auteur d'un petit écrit sur cette question de morale : *Pourquoi les devoirs des hommes sont-ils tantôt parfaits et tantôt imparfaits? Quels sont ceux qui appartiennent à la première ou à la seconde classe?* in-4°, ib., 1779. X.

**HOFFBAUER** (Jean-Christophe), né à Bielefeld, en 1766, mort à Halle, en 1827, après y avoir enseigné la philosophie depuis 1794, était attaché à la doctrine de Kant, qu'il a dévelopée et complétée à certains égards dans les écrits suivants : *Analyse des jugements et des raisonnements*, in-8°, Halle, 1792; — *Droit naturel, déduit de la notion de droit*, in-8°, ib., 1763; — *Eléments de la logique, avec une esquisse de la psychologie expérimentale*, in-8°, ib., 1794 et 1810; — *Recherches sur les objets les plus importants du droit naturel*, in-8°, ib., 1795; — *Histoire naturelle de l'âme*, in-8°, ib., 1796; — *Principes généraux du droit politique*, in-8°, ib., 1797; — *Eléments de philosophie morale et particulièrement de la science des mœurs*, in-8°, ib., 1798; — *Recherches sur les objets les plus importants de la philosophie et de la théologie morale*, in-8°, ib., 1799; — *Des périodes de l'éducation*, in-8°, Leipzig, 1800; — *Recherches sur les maladies de l'âme, etc.*, Halle, 3 parties in-8°, 1802-1807; — *La Psychologie dans ses principales applications à la science du droit*, in-8°, ib., 1808; — *De l'analyse en philosophie*, in-8°, ib., 1810; — *Essai sur l'application la plus sûre et la plus facile de l'analyse dans les sciences philosophiques;* ouvrage couronné, avec des suppléments, in-8°, Leipzig, 1810; — *Le Droit général ou naturel et la Morale considérés dans leurs rapports mutuels de dépendance et d'indépendance*, in-8°, Halle, 1816. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand. Les plus intéressants sont ceux qui concernent la logique et la psychologie. Hoffbauer, un des écrivains les plus féconds de l'école de Kant, a aussi contribué à la rédaction de plusieurs journaux de droit et de médecine. Enfin il a fourni plusieurs articles de philosophie dans l'*Encyclopédie* de Ersch et de Gruber. X.

**HOLBACH** (Paul Thiry, baron d'), un des philosophes du XVIIIe siècle qui travaillèrent avec le plus d'activité à démolir l'édifice religieux, naquit en 1723 à Heidelsheim, dans le Palatinat. On ne sait rien de son enfance, sinon qu'il vint de bonne heure à Paris, où il passa la plus grande partie de sa vie. Son père lui avait laissé une grande fortune, dont il fit le plus noble usage, protégeant les artistes et les hommes de lettres, et les aidant de ses conseils et de ses recherches comme de ses secours. Etroitement lié avec Diderot, d'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel, l'abbé Raynal et tout le parti philosophique, son salon devint le quartier général des encyclopédistes. Le rôle important que les salons jouèrent au XVIIIe siècle, cette domination qu'ils exercèrent sur l'opinion publique, s'expliquent parfaitement à une époque où la fermentation des esprits tournés vers la critique des dogmes et des institutions religieuses, politiques et sociales, n'avait pour s'exhaler ni la presse libre ni la tribune. La maison du

baron d'Holbach devint donc un de ces centres où les gens d'esprit, par leur réunion, sentaient leurs forces se multiplier, et s'exaltaient, s'encourageaient mutuellement à la destruction du vieil édifice, ou à la conquête des idées nouvelles. Tous les étrangers de distinction qui venaient à Paris se faisaient présenter chez lui. Il donnait deux dîners par semaine, et l'abbé Galiani lui écrivait de Naples, le 7 avril 1770 : « La philosophie, dont vous êtes le premier maître d'hôtel, mange-t-elle toujours d'aussi bon appétit? » Dans ce salon, qui était, pour ainsi dire, le café de l'Europe, on jugeait les ouvrages nouveaux; toutes les opinions venaient s'y essayer avant de se produire devant le public. On peut voir dans les *Confessions* de Rousseau ce qu'il y dit du club holbachique. L'abbé Morellet a écrit dans ses *Mémoires* : « On y disait des choses à faire tomber cent fois le tonnerre sur la maison, s'il tombait pour cela. »

Cependant le baron d'Holbach ne se bornait pas à être l'amphitryon de la philosophie. Avec ses goûts studieux et son vaste savoir, animé d'un intérêt sincère pour le progrès des connaissances humaines, empressé de communiquer aux autres tout ce qu'il croyait pouvoir leur être utile, il joua lui-même un rôle actif dans la croisade déclarée alors contre les vieux préjugés et, il faut le dire aussi, contre des doctrines respectables, sans lesquelles la nature humaine mutilée se dégrade, et la société, détournée de son but le plus noble, se réduit à un mécanisme sans autre fin que de satisfaire de grossiers appétits.

La liste chronologique des nombreux ouvrages du baron d'Holbach nous donne de précieuses indications sur la marche que suivit son esprit, et sur le cours que ses idées reçurent du milieu au sein duquel il vivait. A l'exception d'une lettre sur l'Opéra, et d'une traduction des *Plaisirs de l'imagination* d'Akenside, ses douze premières publications, de l'année 1752 à l'année 1766, ne sont que des ouvrages scientifiques traduits de l'allemand, tels que l'*Art de la Verrerie*, de Neri, Merret et Kunckel; la *Minéralogie*, de Wallerius; *Introduction à la minéralogie*, de Henckel; *Chimie métallurgique*, de Gellert; *Essai d'une histoire des couches de la terre*, de Lehmann; l'*Art des mines*, du même; *OEuvres métallurgiques* de Christian Orschall; *Recueil des Mémoires les plus intéressants de chimie et d'histoire naturelle contenus dans les actes de l'Académie d'Upsal et dans les Mémoires de l'Académie de Stockholm; Traité du soufre*, de Stahl. C'est donc avec justice que ses contemporains ont mentionné les services qu'il a rendus à l'histoire naturelle et aux sciences physiques. On sait d'ailleurs qu'il fit pour l'*Encyclopédie* un grand nombre d'articles sur la chimie, la pharmacie, la physiologie, la médecine.

Mais ce qui est digne de remarque, ce sont les conséquences de ces premières études, et le tour nouveau qu'elles donnèrent à ses pensées. En étudiant l'histoire naturelle des couches de la terre, il crut apercevoir une contradiction frappante entre les notions géologiques réputées les plus certaines, et quelques traditions consignées dans les livres sacrés. Ce siècle incrédule avait réservé toute sa foi pour les sciences physiques et mathématiques; et dès que les idées surnaturelles paraissaient être en opposition avec les données de la nature, on pouvait pressentir pour conclusion inévitable l'abandon ou la négation des premières. C'est

ainsi que d'Holbach et ses amis en vinrent, non-seulement à mettre en question les traditions bibliques, à attaquer certains dogmes du christianisme, et à combattre toutes les religions positives, mais à vouloir démontrer l'inutilité du dogme de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, pour l'établissement de la morale.

Le premier écrit que d'Holbach composa dans ce sens, fut *le Christianisme dévoilé*, ou *Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, publié en 1767. On le mit sous le nom de Boulanger, comme pour faire pendant à *l'Antiquité dévoilée*. Ce livre, que les philosophes eux-mêmes désignèrent comme le plus hardi et le plus terrible qui eût jamais paru dans aucun lieu du monde, a pour préface une lettre où l'auteur examine si la religion est réellement nécessaire ou seulement utile au maintien et à la police des empires, et s'il convient de la respecter sous ce point de vue. Après avoir donné à ce problème une solution négative, il entreprend de prouver par son ouvrage l'absurdité et l'incohérence du dogme chrétien et de la mythologie qui en résulte, ainsi que la mauvaise influence qu'il a exercée sur les têtes et sur les âmes. Dans la seconde partie, il examine la morale chrétienne, et il prétend prouver que, dans ses principes généraux, elle n'a aucun avantage sur toutes les morales du monde, parce que la justice et la bonté sont recommandées dans tous les catéchismes de l'univers, et que chez aucun peuple, quelque barbare qu'il fût, on n'a jamais enseigné qu'il fallût être injuste et méchant. Quant à ce que la morale chrétienne a de particulier, l'auteur prétend démontrer qu'elle ne peut convenir qu'à des enthousiastes peu aptes à remplir les devoirs de la société, pour lesquels les hommes sont dans ce monde. Il entreprend de prouver, dans la troisième partie, que la religion chrétienne a eu les effets politiques les plus sinistres et les plus funestes, et que le genre humain lui doit tous les malheurs dont il a été accablé depuis quinze à dix-huit siècles.

Pendant plus de dix ans, une suite d'ouvrages non moins hostiles aux principes religieux se succédèrent sans relâche. La même année 1767 vit paraître *l'Esprit du clergé*, ou *le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes; de l'Imposture sacerdotale*, ou *Recueil de pièces sur le clergé*. L'année suivante, il fit imprimer sept écrits du même genre, parmi lesquels nous citerons seulement ceux qui partagèrent, avec le *Système de la nature* et *le Christianisme dévoilé*, l'honneur d'être condamnés, par arrêt du parlement, du 18 août 1770, à être brûlés par la main du bourreau, savoir : *la Contagion sacrée*, ou *Histoire naturelle de la superstition; Théologie portative*, ou *Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*. Nous croyons superflu d'énumérer tous ces pamphlets contre le christianisme et contre le théisme, dont le nombre ne s'élève pas à moins de vingt-cinq ou vingt-six.

C'est en 1770 que parut le fameux *Système de la nature*, auquel surtout est resté attaché le nom du baron d'Holbach, bien qu'on y eût inscrit d'abord celui de Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce manuel de l'athéisme, écrit d'une manière lourde, prolixe et pédantesque, et même avec une sorte de fanatisme intolérant, n'excita pas seulement les poursuites du clergé et du parlement, il ré-

volta aussi le bon goût de Voltaire, qui, dans son impatience, écrivait sur les pages de son exemplaire des notes, ou plutôt des sarcasmes contre les mauvais principes, et surtout contre le mauvais style du livre. Il en rédigea même une réfutation, qui forme aujourd'hui une des sections de l'article Dieu du *Dictionnaire philosophique*.

Le *Bon sens*, ou *Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, publié en 1772, et souvent réimprimé sous le nom du curé Meslier, est le *Système de la nature*, dépouillé de son appareil abstrait et métaphysique. C'est l'athéisme mis à la portée de la populace; c'est le catéchisme de cette doctrine, écrit d'un style simple, et parsemé d'apologues pour l'édification des jeunes apprentis athées. Même parmi les penseurs qui alors se piquaient peu d'orthodoxie, bon nombre ne se dissimulaient pas l'extrême danger de répandre de pareils ouvrages, et ils en regardaient la multiplication comme un symptôme effrayant.

Le *Système social*, ou *Principes naturels de la morale et de la politique*, qui fut condamné par arrêt du parlement, du 16 février 1776, est de l'année 1773. La première partie renferme les principes naturels de la morale; la seconde les principes naturels de la politique; la troisième traite de l'influence du gouvernement sur les mœurs, ou des causes et des remèdes de la corruption. Le but de cet ouvrage est d'établir une morale et une politique indépendantes de tout système religieux, et de fonder sur cette politique le droit public des nations et la prospérité des empires. Il semble que l'auteur, après avoir renversé les antiques barrières opposées jusqu'alors aux vices et aux passions de l'humanité, sente le besoin d'en élever de nouvelles; mais ses déclamations vertueuses ont assez peu d'efficacité, et il est trop aisé d'en reconnaître l'impuissance. Grimm dit à propos de ce livre : « Les capucinades sur la vertu, et il y en a beaucoup dans le *Système social*, ne sont pas plus efficaces que les capucinades sur la pénitence et la macération. Incessamment nous aurons des capucins athées, comme des capucins chrétiens, et les capucins athées choisiront l'auteur du *Système social* pour leur père gardien. »

Par un bonheur providentiel, les funestes effets que pouvaient produire de pareils livres sont neutralisés par l'ennui qui s'en exhale. Il faut s'armer d'un véritable courage pour en poursuivre la lecture jusqu'au bout. Quelques pages que la verve de Diderot y a semées par-ci par-là, ne suffisent pas pour corriger la monotonie d'un style à la fois diffus, prétentieux et déclamatoire.

Presque toutes ces publications sortaient de la fabrique de Michel Rey, d'Amsterdam. Les personnes mêmes qui fréquentaient la maison du baron d'Holbach ignoraient qu'il en fût l'auteur. Il confiait ses manuscrits à Naigeon, qui les faisait passer par une voie sûre à Michel Rey : celui-ci les renvoyait en France imprimés, et souvent d'Holbach en entendait parler à sa table avant d'avoir pu s'en procurer un exemplaire. C'est ce qui arriva pour le *Système de la nature*.

Les torts de son esprit, les erreurs dangereuses qu'il a propagées avec une fâcheuse persévérance, ne nous rendront pas injustes pour ses qualités personnelles. Parce qu'il eut le malheur de ne pas croire en Dieu, et de prétendre fonder la morale sur l'athéisme, faut-il méconnaître sa bienfaisance, à laquelle les plus illustres de ses contempo-

rains ont rendu hommage? C'est de lui que madame Geoffrin disait avec cette originalité de bon sens qui caractérisait souvent ses jugements : « Je n'ai jamais vu d'homme plus simplement simple. » C'est son caractère que Rousseau, dans sa *Nouvelle Héloïse*, a voulu représenter sous le personnage de Wolmar; c'est de lui que Julie écrit à Saint-Preux : « Il fait le bien sans espoir de récompense; il est plus vertueux, plus désintéressé que nous. »

Le baron d'Holbach mourut à Paris, le 21 janvier 1789, dans sa soixante-septième année. A...D.

**HOLCOT** (Robert), philosophe et théologien anglais d'une grande réputation au XIVe siècle. Il appartient à l'ordre des Augustins, dont il était le général, et défendait avec beaucoup d'éclat la cause du nominalisme. Il est mort en 1349. X.

**HOLLMANN** (Samuel-Chrétien), né en 1696, professeur de philosophie à Wittemberg, puis à Goëttingue, et mort dans cette dernière ville, en 1787, commença par être un des adversaires de Wolf, devint plus tard son défenseur, et finit par l'éclectisme, tel qu'on le comprenait alors en Allemagne. Ses ouvrages, dénués d'originalité, mais d'un style précis et clair, obtinrent beaucoup de succès dans les universités allemandes. En voici les titres : *Commentatio philosophica de harmonia inter animam et corpus præstabilita*, in-4°, Wittemberg, 1724 (cet écrit est dirigé contre le système de l'harmonie préétablie); — *Commentatio philosophica de miraculis et genuinis eorumdem criteriis*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1727; — *Institutiones philosophicæ*, 2 vol. in-8°, Wittemberg, 1727; — *Dissertatio de vera philosophiæ ratione*, in-4°, ib., 1728; — *Paulo uberior in omnem philosophiam introductio*, 3 vol. in-8°, t. I, Wittemberg, 1734; t. II et III, Goëttingue, 1734-1740; — *Institutiones Pneumatologiæ et Theologiæ naturalis*, in-8°, ib., 1740; — *Philosophia prima, quæ vulgo metaphysica dicitur*, in-8°, ib., 1747; — *Discours sur Dieu et la sainte Ecriture*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1783 (all.). X.

**HOME** (Henri), lord Kames, naquit en 1696 à Kames, dans le comté de Berwick, en Ecosse, remplit successivement plusieurs fonctions judiciaires, s'occupa à la fois de jurisprudence, d'agriculture, de littérature, de philosophie, et mourut à Edimbourg le 27 décembre 1782, laissant la réputation d'un homme de bien et d'un grand écrivain. Dans un ouvrage qui a pour titre *Essais sur les principes de morale et de religion naturelle* (*Essays on the principles of morality and natural religion*, in-8°, Edimbourg, 1751), Home s'efforce de soutenir la doctrine du sens moral enseignée pour la première fois par Hutcheson, et de nier à peu près la liberté humaine. Un autre de ses écrits, beaucoup plus célèbre et plus goûté que le premier, les *Eléments de critique* (*Elements of criticism*, 3 vol. in-8°, Londres, 1762 et Edimbourg, 1765) ont pour but de nous faire connaître les principes sur lesquels reposent nos jugements en matière de goût. Ce qu'il y a de plus louable dans ce livre, c'est l'idée générale dont il est le développement, et qui n'était pas encore très-répandue alors; c'est la pensée

d'introduire l'observation psychologique dans les œuvres de l'imagination et les sentiments qu'elles excitent en nous. Mais, dominé par un empirisme étroit, l'auteur confond sous un même nom et dans une même idée l'utile et le beau. Ainsi, une maison très-irrégulièrement construite doit être, selon lui, réputée pour belle, dès qu'elle est commode, et le défaut de symétrie qu'on peut remarquer dans la forme d'un arbre ne lui ôte rien de sa beauté, si l'on sait qu'il porte de bons fruits. La manière dont il définit le sublime est un peu moins grossière, bien qu'elle laisse encore beaucoup à désirer, et nous montre chez lui l'absence de toute profondeur dans les idées. Le sentiment du sublime, pour lui, c'est l'émotion produite en nous par quelque chose de grand, que notre esprit ne peut saisir qu'avec un certain effort. Quant au rapport qui existe entre ce sentiment et celui du beau, il ne cherche pas à le comprendre, et ne semble pas même se douter qu'il existe. Précurseur d'une révolution qui a fait beaucoup de bruit il y a une vingtaine d'années, il rejette dans la poésie dramatique la fameuse règle des trois unités, ne respectant que l'unité d'action. — Les deux ouvrages que nous venons de citer ne sont pas les seuls que Home ait consacrés à la philosophie. Il faut y joindre ses *Principes de l'équité* (*The Principles of equity*), in-f°, Londres, 1760; son *Introduction à l'art de penser*, in-12, ib., 1761, simple recueil de maximes à l'imitation de celles de La Rochefoucauld; ses *Esquisses de l'histoire de l'homme*, 2 vol. in-4°, ib., 1774; et enfin la dernière production de sa plume : *Quelques idées sur l'éducation, concernant principalement la culture du cœur*, in-8°, ib., 1781. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ses écrits de jurisprudence. — Lord Woodhouse a publié, en 1807, 2 vol. in-4° de *Mémoires sur la vie et les écrits de H. Home de Kames*.

X.

**HOMÉRIQUE** [PHILOSOPHIE]. Aristote affirme dans sa *Poétique* « que *la poésie est plus sérieuse*, ou, si l'on veut, *plus philosophique que l'histoire*, » c'est-à-dire qu'elle résume dans la généralité des caractères qu'elle décrit les passions et les mœurs de tout un peuple ou d'une époque entière. Selon cet axiome, Homère serait en réalité le plus profond historien des temps héroïques de la Grèce, lorsqu'il personnifie avec une admirable vérité la prudence de la vieillesse dans Nestor, les vertus conjugales dans Andromaque et Pénélope, le courage guerrier dans Hector et dans Achille, la douleur paternelle dans Priam. Mais la belle pensée d'Aristote paraît avoir passé inaperçue au milieu des écoles grecques, et la philosophie d'Homère, après Aristote comme avant lui, a fait le sujet des interprétations les plus diverses, souvent les plus extravagantes.

Longtemps les poëmes homériques furent acceptés en Grèce comme une tradition fidèle des vieux âges. A part quelques allégories évidentes, comme la personnification des Prières et de la Discorde, tous les héros du poëte, tous les dieux de sa mythologie, passaient dans l'imagination populaire pour des êtres bien réels. Le paganisme était alors dans toute sa force; la religion tenait à l'histoire; l'une et l'autre se prêtaient réciproquement crédit et autorité : l'histoire, c'était la mythologie. Cela dura jusqu'à Pisistrate, et peut-être au delà. Mais

alors la philosophie se détache des enveloppes de la mythologie; la raison s'éveille et demande compte aux croyances populaires des fables dangereuses qu'elles accréditent et des mauvais exemples qu'elles offrent pour la pratique de la vie ; et, comme en pareil cas l'attaque ne pouvait s'adresser au peuple lui-même, elle est dirigée contre les poëtes qui s'étaient faits les interprètes de ses superstitions, et qui les avaient consacrées dans leurs chants. Pythagore, selon Hiéronyme, l'un de ses historiens (Diogène Laërce, liv. VIII, c. 21), étant descendu aux enfers, y avait vu l'âme d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain et gémissante; celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des impiétés qu'il avait proférées contre les dieux, leur prêtant des passions, leur attribuant des vices et des crimes qui déshonoreraient l'humanité. Xénophane de Colophon avait écrit contre la théologie de ces deux poëtes des vers qu'il récitait lui-même (Diogène Laërce, liv. IX, c. 18), et dont Sextus Empiricus nous a conservé un curieux fragment. Héraclite n'était pas moins sévère : il déclarait Homère et Hésiode dignes d'être honteusement chassés des fêtes publiques, où les rapsodes chantaient leurs poëmes. A toutes ces accusations que Platon a reproduites avec éloquence, et surtout avec les réserves d'une admiration que le génie ne pouvait refuser au génie, il fallait répondre en ménageant les deux intérêts contradictoires de la poésie et de la morale. On chercha sous les vers d'Homère un sens différent du sens vulgaire, un *sous-sens* (ὑπόνοια), comme dit le grec avec une précision que nous ne pouvons exprimer en français que par un barbarisme. C'est ce qui, plus tard, s'appela l'*allégorie*, mot inconnu aux premiers philosophes apologistes d'Homère. Théagène, de Rheggio, qui passe pour avoir le premier écrit sur ce sujet, et le célèbre Anaxagore, au milieu du cinquième siècle avant notre ère, puis Stésimbrote, de Thasos, et Métrodore, de Lampsaque, expliquèrent les fictions étranges dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont remplies, en supposant que le poëte s'en servait comme d'un voile pour cacher soit les mystères de la physique, soit les vérités de la morale. Ainsi le combat des dieux, au vingtième chant de l'*Iliade*, était ramené à une lutte des éléments contre les éléments, des vices contre les vertus. Apollon, disait Théagène, s'oppose à Neptune comme le feu à l'eau; Minerve à Mars, comme la sagesse à la folie; Junon à Diane, comme l'atmosphère terrestre à la lune; Mercure à Latone, comme la raison à l'oubli. Métrodore, selon le témoignage de Tatien, soutenait en général que Junon, Minerve et Jupiter ne sont pas ce que s'imaginent ceux qui leur élèvent des temples; que ce sont des substances physiques, des agrégats d'éléments, et qu'Achille, Hector, tous les Grecs et tous les barbares du parti d'Hélène et de Pâris sont des créations poétiques du même genre. Agamemnon, entre autres (c'est le seul trait particulier qui nous reste de ce système peu regrettable), Agamemnon était, pour le philosophe, une image allégorique de l'air. Certains interprètes recouraient à l'astronomie, étendant à tous les personnages de la mythologie le rapport incontestable qu'offrent quelques personnages mythiques, Apollon, par exemple, avec des corps de notre monde planétaire. Non content de personnifier dans Jupiter l'intelligence ordonnatrice du monde, Anaxagore voyait dans les flèches d'Apollon les rayons du soleil. Une fois engagé dans cette

voie d'analogies périlleuses, on ne s'arrêtait pas. Les inventions les plus innocentes d'Homère étaient défigurées par les plus froides interprétations. Dans la description de la toile de Pénélope, on voulait qu'Homère eût tracé les règles de la dialectique : la chaîne représentait les prémisses; la trame, la conclusion; et la raison avait pour symbole la lumière dont Pénélope éclairait son ouvrage. Zénon, Chrysippe et les stoïciens donnèrent surtout dans ces bizarres excès, qui furent, à l'honneur du bon sens, combattus par d'autres critiques, surtout chez les alexandrins. Parmi ces derniers, Eratosthène soutenait, conformément à un principe de la *Poétique* d'Aristote, que le poëte veut avant tout amuser et non instruire. Aristarque protestait aussi contre toute explication allégorique. A leur école se rattachent sans doute ceux qui, d'après un scoliaste d'Homère, avouent tout simplement que l'auteur de l'*Iliade*, sans effort et sans calcul, prête à ses dieux les défauts et les passions des héros ses contemporains. Cela ne corrigeait pas complétement l'invraisemblance des fables homériques, comme auraient voulu le faire les Anaxagore et les Stésimbrote. C'était du moins quelque chose de replacer à leur date et d'excuser par la distance ces mœurs peu dignes d'imitation. Toutefois il restait encore un pas à faire pour réconcilier sa mythologie avec la raison; il fallait distinguer dans le poëte, à côté des traits grossiers de la civilisation héroïque, les germes d'une moralité plus pure, et comme un pressentiment de toutes les nobles pensées qui plus tard ont fait la gloire du génie grec; il fallait signaler certaines peintures d'une pureté exquise : les adieux d'Andromaque et d'Hector, l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens; ici, la vertu dans tout son éclat; là, cette naïveté charmante qui en est comme le germe et la promesse. Ces descriptions de batailles, qui plus tard inspiraient la muse belliqueuse d'Eschyle, c'étaient d'utiles leçons de patriotisme. Enfin, de toute la poésie d'Homère il sortait je ne sais quel enseignement de courage, d'humanité ou plutôt de compassion, et de haute dignité morale. On est étonné de trouver chez les anciens si peu de traces d'une apologie aussi naturelle et aussi simple. Les rhéteurs, parmi lesquels nous ne pouvons plus citer aujourd'hui que Dion Chrysostome et Maxime de Tyr, en ont donné les premiers exemples; Horace en offre l'esquisse élégante dans son épître à Lollius; Plutarque y revient souvent dans son traité *Sur la lecture des poëtes;* et un docteur chrétien, saint Basile, semble en avoir consacré la vérité dans une page de son discours à des jeunes gens *Sur la lecture des livres païens*, où il signale avec un charme éloquent de conviction la beauté morale du tableau d'Ulysse paraissant devant Nausicaa; mais, malgré les Aristarque et les saint Basile, la subtilité de l'esprit grec n'a pu renoncer à ses chères allégories et à ses prétendues découvertes sur la philosophie d'Homère. On ne sait plus aujourd'hui comment cette philosophie était interprétée dans les ouvrages spéciaux de Favorinus, d'OEnomaüs, de Longin, sur ce sujet; dans celui de Proclus *Sur les dieux chez Homère;* mais il nous reste de nombreux fragments du traité de Porphyre Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας, entre autres une explication de la fable du Styx; une autre de l'antre des nymphes dans l'*Odyssée*, où nous voyons que cet aventureux écrivain appliquait sans réserve la méthode allégorique. On possède encore, sous le nom d'un certain Héra-

clide ou Héraclite, un petit livre d'*Allégories homériques*, et c'est dans le même sens qu'a eté composée la *Courte explication des erreurs* d'*Ulysse*, morceau anonyme que nous voyons rapporté tour à tour, sans preuve convaincante, à Porphyre ou à Nicephore Grégoras. Du reste, ce dernier ouvrage, à en juger par une expression qui se trouve au chapitre 8 (édition de 1745, par J. Columbus), peut bien appartenir à un auteur chrétien. Les chrétiens, comme les païens, aiment à trouver des allégories dans les vieux poëtes. Eustathe recourt sans cesse à l'allégorie physique ou morale dans son volumineux commentaire sur l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et nous avons de Bernard de Chartres toute une interprétation allégorique de l'*Enéide*.

Des anciens, ce fâcheux abus de l'éxégèse s'est répandu chez les modernes, et il nous a valu bien des paradoxes, bien des livres d'une érudition puérile ou absurde, dont l'analyse aurait ici peu d'utilité. On en trouvera l'indication à peu près complète à l'article *Homère*, dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius.

Quant à la *psychologie homérique*, c'est une curiosité peu utile, selon nous, mais plus sérieuse, dont les philologues se sont récemment avisés, M. Halbkart en 1796, et, d'après lui, M. Hamel (Paris, 1832). Réduite à ses seules proportions légitimes, ce n'est qu'une recherche du sens qu'Homère attachait aux mots désignant, dans la langue des siècles héroïques, les divers états de l'âme et ses diverses fonctions. Elle ne prétend pas plus faire d'Homère un psychologue, qu'on n'a voulu en faire un minéralogiste ou un médecin, quand on a rassemblé en des écrits spéciaux les notions que ses poëmes nous offrent sur la minéralogie ou la médecine. Ç'a été une rêverie, chère aux bas âges de la littérature grecque, de chercher dans Homère l'origine de toutes les sciences et de tous les arts; et nous lisons encore, sous le nom évidemment supposé de Plutarque, un livre où cette prétention est poussée jusqu'aux plus ridicules conséquences, où, par exemple, on fait remonter jusqu'à notre poëte le système de Pythagore, parce que des mots qui, dans la langue homérique, désignent le bien et le mal, rappellent par leur étymologie l'*unité* et la *dyade* pythagoricienne. Voici quelques lignes de la conclusion de ce livre : « Comment n'attribuerions-nous pas toutes les connaissances à Homère, lorsque ceux qui sont venus après lui ont cru trouver dans ses poëmes des choses même auxquelles il n'a pas pensé. Quelques-uns ont été jusqu'à employer ses vers pour la divination, et n'y ont pas eu moins de confiance qu'aux oracles d'Apollon. D'autres, en transposant ses vers et en les cousant, pour ainsi dire, les uns aux autres, les ont adaptés à des sujets absolument différents. » De telles pages mériteraient à peine une mention, si l'erreur même ne devait compter dans une histoire de l'esprit humain. E. E.

**HOMME.** *Voyez* Ame, Facultés, Destinée humaine.

**HONNÊTE** [Notion de l']. L'honnête qui parle si haut à toutes les consciences, l'honnête dont tout le monde décide et presque toujours avec une justesse parfaite, n'en est pas moins un des objets propres de la science philosophique. Demandez quels actes et quels hommes sont honnêtes, chacun le sait et se pique de le savoir. Les grammairiens

s'épuisent à disserter sur le sens du mot. Ils en distinguent subtilement les acceptions diverses, par conséquent ils disent sous combien de faces l'idée se présente, en combien d'objets se trouve imité sinon reproduit l'unique et éternel exemplaire. Mais ce que l'honnête est en lui-même et indépendamment de ses diverses images, ce qui fait l'honnêteté des choses honnêtes, ce qui, engagé non épuisé en chacune d'elles, reste antérieur et supérieur à toutes, le vulgaire l'ignore, les philosophes le cherchent et essayent de le définir.

Pour bien déterminer la nature de l'honnête, il faut l'opposer à ses corrélatifs l'agréable et l'utile.

L'agréable, c'est ce qui flatte la sensibilité; d'un seul mot, ce qui à telle heure et en tel lieu est pour nous une cause de plaisir.

L'utile est affaire d'intelligence et de calcul. C'est ce qui est conforme à nos intérêts les plus durables et les plus constants, ou du moins à l'idée que nous nous en formons; ce qui paraît devoir nous procurer, non pas le bonheur absolu, que l'on chercherait ici-bas et dont l'espérance même n'est pas accueillie pour longtemps, mais le bonheur relatif auquel nous pouvons prétendre dans les diverses conditions de la vie.

Mais il est un bien supérieur à l'intérêt et au plaisir, sans lequel ni l'un ni l'autre ne seraient des biens véritables; un bien absolu dont tous les autres dépendent, et qui ne dépend de rien. Ce bien, c'est l'ordre même de la création, le plan de l'œuvre divine, vaste unité dans laquelle les droits de chaque nature sont représentés, au sein de laquelle s'harmonisent toutes les destinées individuelles. Cet ordre, immédiatement compris par la raison, est imposé par elle à l'être libre comme sa loi nécessaire et souveraine. Quand l'être libre se soumet à cette loi; quand, à l'idée de l'ordre absolu, il met à ses pieds toute considération d'intérêt ou de plaisir, il accomplit un acte honnête. L'essence même de l'honnête consiste donc à subordonner, sinon à sacrifier les plaisirs et l'intérêt de l'individu à cette loi supérieure et éternelle dont nous venons de parler.

Au fond, ce dévouement n'est que dans l'intention : car une des conditions les plus indispensables de l'ordre, c'est précisément que le dévouement à l'ordre soit récompensé, que toute infraction à l'ordre soit punie. Entre l'honnête et l'utile, il y a ces liens d'airain et de diamant dont parle le poëte antique; pour qui sait voir de haut et de loin, il n'est rien d'honnête qui ne soit utile, rien de vraiment utile qui ne soit honnête. De là vient qu'à parler rigoureusement il n'y a pas d'actes honnêtes, mais seulement des intentions honnêtes : car l'honnête, et l'intérêt, quand il est bien entendu, nous prescrivent précisément la même conduite. Mais voyez la différence : celui qui ne veut qu'être honnête atteint sûrement la récompense; celui qui spécule sur la récompense n'accomplit pas l'acte honnête, et manque la récompense. L'honnête homme n'est habile que parce qu'il ne songe nullement à l'être, que parce qu'il fait le bien dans la sincérité et la simplicité de son cœur.

Entre l'honnête et ses corrélatifs, il y a d'ailleurs d'autres différences : les choses qui ne sont qu'utiles ou agréables ne peuvent jamais être choisies pour elles-mêmes. Ce qu'on aime en elles est extérieur à elles; on n'en veut plus, on les rejette ou on les brise avec indifférence dès

qu'on n'en tire plus ni plaisir ni profit. L'honnête ne doit son prestige qu'à la beauté éternelle qui est en lui; il ne doit être aimé et recherché que pour lui-même. « L'honnête, comme dit Cicéron (*de Fin.*, lib. II, c. 45) reste digne d'éloge, quand il ne rapporterait ni utilité, ni récompense, ni profit. »

L'agréable et l'utile ont encore cela de commun, que ni l'un ni l'autre ne peuvent être affirmés d'aucune chose absolument. Quelles choses sont agréables, et quelles choses sont utiles? Nul ne le peut dire : car le plaisir dépend d'une certaine convenance entre la nature des choses et notre disposition particulière; de telle sorte que tout change dès que nous changeons. L'utile, qui est relatif au plus grand bonheur possible, n'est pas plus stable : car chacun imagine ce bonheur d'après les suggestions de ses passions mobiles, et comme à travers les couleurs changeantes de ses espérances. La définition du bonheur est diverse pour les différents hommes, et chaque homme en change mille fois dans sa vie. Au contraire, l'honnête n'étant relatif qu'à l'ordre absolu, est absolu comme l'ordre lui-même. Vainement dira-t-on que l'ordre du monde est l'œuvre de Dieu, et, par conséquent, dépend de la volonté divine. Sans doute, Dieu est la cause de l'ordre du monde, mais, avant d'être réalisé par une volonté, l'ordre du monde était conçu par une intelligence. Or, dans l'intelligence divine comme dans toutes les autres, il y a certaines relations nécessaires des idées entre elles que l'ordre du monde doit reproduire absolument. C'est de cette liaison nécessaire des idées de l'intelligence divine, que dérivent les lois nécessaires, inhérentes à la nature des choses. Avant qu'il y eût des bienfaiteurs et des bienfaits, il était vrai que tout bienfait reçu oblige à la reconnaissance, comme avant qu'on eût tracé un cercle, il était impossible que les rayons du cercle ne fussent pas égaux.

L'honnête considéré par rapport à ces caractères, c'est-à-dire en tant qu'absolu et obligatoire, c'est le devoir. Entre le devoir et l'honnête n'y a-t-il pas quelque différence? Question naïve pour certains hommes, qui n'appellent devoir que ce qui est ordonné par les lois positives, et ne conçoivent d'actes coupables que ceux que l'on punit de l'amende ou de la prison. Pour ces hommes, l'honnête et le devoir ne sont pas du tout la même chose. L'honnête ne commence que là où le devoir finit. Celui qui viole le devoir court grand risque de ne pas rester en paix avec la justice; l'honnête, est affaire de bienséance et de bon plaisir, qu'on accepte quand elle est peu coûteuse, et que, dans le cas contraire, on laisse aux âmes héroïques ou aux simples d'esprit. Etrange habileté, qui consiste à donner pour dernière raison de la loi imposée à un être libre, non l'ordre et la pensée divine, mais la pensée et la volonté du législateur! Sans doute l'honnête a bien autrement d'étendue que toutes les lois positives ensemble; sans doute il introduit jusque dans les relations les plus simples de la vie mille délicatesses dont nul article des codes ne fait mention. Les scrupules naissants de la conscience, les désirs encore timides, les plus secrètes pensées, même les bienséances sociales, rien de tout cela n'échappe à l'honnête; mais aussi, de toutes ces choses, quelle est celle qui échappe au devoir? N'y a-t-il pas des devoirs de convenance? n'y a-t-il pas des désirs et des pensées coupables? Partout où se laisse apercevoir la relation d'un acte quelconque avec l'ordre

universel, l'honnête et le devoir commencent : car l'ordre absolu est partout égal à lui-même. La seule différence que nous puissions reconnaître entre l'honnête et le devoir est extérieure à leur nature commune. Il nous semble que l'honnête est deviné par le sentiment avant que le devoir soit compris par l'intelligence, et que la conscience est déjà tout émue de la voix de l'honnête, lorsque la raison s'incline devant l'évidence et la majesté du devoir.

Pour terminer cet article, il nous reste à indiquer la division de l'honnête, division célèbre, trouvée par les philosophes de l'antiquité, et conservée par le christianisme. L'honnête est contenu tout entier dans ces quatre vertus : la prudence ou la sagesse, la justice, la force et la tempérance.

La sagesse, c'est l'honnête dans l'ordre de l'intelligence. Pour observer l'honnête, il faut le connaître, d'où il suit que la sagesse, science de l'honnête, est la vertu suprême, et même la mère de toutes les vertus.

La justice, c'est l'honnête considéré dans les relations sociales; le dévouement à la famille, à la patrie, les services de toute espèce, le respect de la foi jurée sont des cas particuliers de la justice.

La force et la tempérance embrassent tous les devoirs de la morale individuelle. La fermeté du caractère, le mépris du malheur, l'audace dans le danger, le courage, la constance, sont des effets de la force. L'esprit de convenance et de politesse, la modération en toute chose, surtout dans la prospérité et dans le plaisir, sont des effets de la tempérance.

Les meilleurs ouvrages à méditer sur la nature de l'honnête sont : la *République* de Platon, le traité *des Devoirs* et le traité *de la Nature du bien et du mal* de Cicéron, les *Principes métaphysiques de la morale* et la *Critique de la Raison pratique* de Kant, quelques leçons de M. Cousin, enfin le *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy, et l'article *du Bien et du Mal*, dans les *Mélanges* du même auteur. D. H.

**HUARTE** (Juan), médecin et philosophe espagnol du XVIe siècle, né vers 1520 à Saint-Jean-Pied-de-Port, dans la Navarre française. Il s'est rendu célèbre dans toute l'Europe par son *Examen des esprits propres aux sciences* (*Examen de ingenios para las ciencias*, in-8°, Pamplune, 1578, et plusieurs fois réimprimé depuis; la dernière fois à Amsterdam, in-12, 1662). On admirait dans cet ouvrage une grande indépendance d'esprit, des vues hardies, quelquefois profondes, jointes à un rare talent d'observation. L'auteur pose en principe que chaque science exige un esprit particulier ou des facultés d'un certain ordre. Il montre à quels signes ces facultés peuvent se reconnaître, et divise les sciences elles-mêmes en plusieurs catégories : celles qui dépendent de la mémoire, celles qui naissent de l'entendement, et celles qui ont pour unique base l'imagination. C'est, comme on voit, la classification de Bacon; et il n'est pas impossible que le philosophe anglais l'ait empruntée du médecin espagnol, dont l'ouvrage fut traduit dans toutes les langues. Mais les paradoxes les plus étranges se mêlent à ses observations, et le but avoué du livre est de soutenir un système de génération qui ne supporte pas un instant d'examen. C'est là aussi qu'on

trouve une prétendue lettre du proconsul Catulus au sénat romain, où le portrait de Jésus-Christ est tracé dans les moindres détails. Ainsi que nous venons de le dire, l'*Examen des esprits* a été traduit dans presque toutes les langues européennes. Il en a paru plusieurs traductions françaises, l'une par Gabriel Chappuis, dont la première édition fut imprimée à Lyon, in-16, 1580; une autre par Vion-Dalibray, publiée à Paris, in-8°, 1645; et une troisième par Savinien d'Alquié, publiée à Amsterdam, en 1672. —Lessing n'a pas dédaigné de traduire cet ouvrage en allemand, in-8°, Zerbst, 1752, et Wittemberg, 1785.

X.

**HUET** (Pierre-Daniel), évêque d'Avranches, membre de l'Académie française, précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV, naquit à Caen le 8 février 1630, et mourut à Paris le 26 février 1721, dans la maison des jésuites, après une carrière laborieuse et honorée. Il est peut-être l'expression la plus savante de cette école moitié philosophique, moitié théologique, qui prétend ramener l'homme à la foi par les sentiers du doute, et qui obscurcit l'éclat des lumières naturelles, afin que l'âme, privée de leur secours et brûlant de quitter ses ténèbres, se décide à accepter le flambeau de la révélation. Cette école, qui se croit très-ancienne, ne remonte cependant pas au delà du XVI^e siècle. Bien que l'ardeur de la lutte contre la philosophie païenne ait entraîné certains Pères de l'Eglise à repousser toute espèce de philosophie, et même à nier par moments l'autorité de la raison, aucun n'avait élevé le pyrrhonisme au rang d'une méthode destinée à conquérir les cœurs. Un procédé aussi périlleux s'éloigne encore davantage de l'allure tranquille et réservée des docteurs scolastiques qui ne l'ont pas connu, qui n'en sentaient pas le besoin, et qui l'auraient certainement repoussé. C'est à l'époque de la réforme que le développement de l'esprit philosophique devenant chaque jour plus menaçant pour l'Eglise, les apologistes du dogme catholique conçurent l'espoir de réprimer les écarts indociles de la raison par le tableau de ses misères et de son impuissance. Gentian Hervet, adressant au cardinal de Lorraine la traduction des ouvrages de Sextus Empiricus, prend soin de signaler les avantages du pyrrhonisme, qui, en sapant les systèmes humains par la base, et dévoilant la fragilité des sciences, corrige la présomption et dispose à l'humilité, mère de la foi. Mille phrases semblables, éparses chez les théologiens de cet âge, mettent en lumière la nouvelle direction imprimée à la polémique religieuse par l'empire des circonstances. Au dix-septième siècle, Pascal se laissa aller à cette pente, avec quelle tristesse de génie et quelle amertume éloquente, on ne l'ignore pas; mais, incomparable comme écrivain, il est inférieur par l'érudition et la méthode à l'évêque d'Avranches, qui reste parmi nous le véritable chef du scepticisme théologique, avant M. de Lamennais.

Le premier ouvrage de Huet qui laisse percer le projet d'appuyer la foi religieuse au doute philosophique, c'est, qui le croirait? la *Démonstration évangélique*. Au début de cette apologie du christianisme entreprise par la raison, et afin de ramener la raison, le docte prélat, par une contradiction singulière, triomphe de la stérilité des efforts de la raison, pour s'établir dans la ferme et paisible possession du vrai. La

science humaine, à le croire, est obscure et mensongère; la foi, fruit de la grâce, peut seule calmer l'agitation de l'esprit et éclairer son ignorance. C'est afin de rehausser le prix de ce bienfait surnaturel, que Dieu nous a pourvus de facultés si débiles : car, moins misérables, nous aurions été plus présomptueux et moins soumis à sa parole. Aussi ne doit-on pas redouter pour le christianisme l'effet de ces systèmes qui enseignent que nous ne pouvons rien connaître de certain à l'aide de la raison ; en affranchissant l'âme de ses préjugés, ils préparent et assurent l'empire de la foi.

Ces maximes et d'autres à peine effleurées dans la *Démonstration évangélique,* commencent à être développées dans les *Questions d'Aulnay,* ainsi nommées de l'abbaye où elles furent écrites. Le but de l'ouvrage est la conciliation de la foi et de la raison à laquelle on ne saurait nier que l'auteur n'attribue une certaine portée : car il convient qu'elle a sa clarté propre émanée du père des lumières, qu'elle se connaît elle-même, et qu'elle est en état de savoir qu'il existe une vérité et des moyens de la découvrir; il avoue même qu'elle précède la foi, de même que la nature précède la grâce. Mais à peine a-t-il fait ces légitimes concessions, il les retire presque aussitôt, paraissant regretter sa juste condescendance envers l'esprit de l'homme. Selon lui, cette vérité que la raison appelle et qu'elle entrevoit, elle ne parvient pas à la connaître; elle ne recueille pour prix de ses efforts que des doutes et des erreurs, qui témoignent de son impuissance et du besoin pour nous de chercher un meilleur guide. Et ce guide, quel est-il? C'est la foi, qui seule peut conduire l'âme par des voies sûres et infaillibles à la possession du vrai. Cela posé, par un nouveau retour et une inconséquence familière aux écrivains de son école, Huet ne consacre pas moins de deux livres à prouver que les anciens philosophes, à l'aide de cette même raison qu'il vient de convaincre de stérilité, ont pressenti la plupart des dogmes sublimes dont la civilisation moderne est redevable au christianisme.

Un autre ouvrage où se trahit la disposition de Huet à déprimer l'entendement humain, c'est la *Critique de la philosophie cartésienne.* Mémorable exemple de la versatilité de nos sentiments ! Huet s'était laissé gagner, dans sa jeunesse, à la beauté simple et sévère de cette noble philosophie, qui a fait faire un si grand pas à la démonstration des vérités religieuses et morales; et voilà que, sur la fin de ses jours, il se montre l'adversaire impitoyable de ces doctrines qu'il avait naguère admirées, il l'avoue, au delà de toute expression; il les poursuit avec acharnement; il voudrait en effacer le souvenir, comme s'il ne pouvait pardonner à Descartes ni son dévouement à la science, ni sa foi profonde dans la vérité de son propre système. Selon Huet, la méthode cartésienne n'est qu'une inconséquence : car, une fois qu'on s'est engagé dans la voie du doute, on n'a pas le droit d'en sortir. La notion de l'existence personnelle n'est pas la première qui se présente à l'esprit; elle suppose cette majeure : ce qui pense existe, et elle tire son origine du raisonnement, non de la perception. L'évidence est une marque incertaine de la vérité, puisque nous nous trompons chaque jour en croyant marcher à la lumière. L'âme est immatérielle assurément; mais Descartes a compromis cette grande vérité par la manière dont il l'établit;

il est faux qu'elle suive de la définition même de l'esprit opposée à la définition de la matière; faux que l'âme soit mieux connue que le corps et avant le corps; faux que la nature du *moi* consiste seulement dans la pensée; faux que le sentiment n'appartienne pas aux organes; faux que certaines idées ne dérivent pas des sens. La raison n'a aucune notion positive et directe de l'infini; elle le conçoit comme négation du fini, et cette conception qui ne le représente pas, que chacun se forme par voie d'analyse et d'abstraction, qui reste toujours très-confuse, ne peut fournir aucune démonstration solide de l'existence divine. Nous omettons d'autres objections, tantôt sérieuses, tantôt frivoles, contre plusieurs points de la physique de Descartes. La conclusion de Huet, c'est que la doctrine cartésienne est un tissu de contradictions, qu'elle s'appuie sur des chimères, qu'elle ignore les effets et les causes véritables, qu'elle offense la religion en égalant l'autorité de l'évidence à celle de la foi, et qu'elle aurait troublé le monde par son arrogance, ses paradoxes et ses empiétements, si la sagesse des magistrats ne l'avait contenue et réprimée. A peine cette critique amère est-elle adoucie par de rares hommages que le censeur rigide de la philosophie nouvelle ne peut s'empêcher de rendre au génie vigoureux et pénétrant de son fondateur.

Cependant, malgré les semences de scepticisme éparses dans les ouvrages que nous venons de parcourir, peut-être la place que Huet doit occuper dans la philosophie moderne serait-elle restée un problème, s'il n'avait pas écrit le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié après sa mort par l'abbé d'Olivet. Ici, la pensée de l'illustre évêque devient parfaitement claire : c'est le pyrrhonisme absolu, enseigné d'une manière ouverte et mis sans détour au service de la foi.

Le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* se compose de trois livres. Le premier a pour objet d'établir que la vérité ne peut être connue de l'entendement par le secours de la raison avec une pleine et entière certitude. Huet en donne treize motifs, pour la plupart tirés de Sextus Empiricus : par exemple, les illusions de nos facultés, les changements qui s'opèrent continuellement dans les objets, la contradiction de nos jugements, l'analogie du sommeil et de la veille. Malgré son aversion pour le cartésianisme, il se garde d'omettre parmi ses preuves l'ignorance où nous sommes, suivant Descartes, si Dieu n'a pas voulu que nous nous trompions toujours. Plus loin, il montre avec habileté que c'est une pétition de principe de vouloir prouver par la raison que la raison est certaine : « car, dit-il, les arguments que l'on propose pour cela comme certains, sont produits par la raison; or, c'est cela même qui est en question, savoir si la raison peut produire quelque chose de certain et de véritable. » Un chapitre curieux de ce premier livre est celui où l'évêque d'Avranches veut montrer « que la loi de douter a été établie par d'excellents philosophes. » Veut-on savoir qui sont, suivant lui, ces philosophes? A peu près tous ceux de l'antiquité, entre autres les Pythagore, les Parménide, les Platon, les Aristote, les Porphyre, c'est-à-dire les chefs du dogmatisme le plus audacieux que la raison ait jamais produits!

Au second livre, Huet recherche quelle est la plus sûre et la plus légitime manière de philosopher; car « son intention n'est pas, dit-il

(c. 4), d'éteindre toute la lumière de l'esprit; il ne croit pas que notre entendement soit dans un perpétuel égarement; nous ne sommes point devenus des troncs d'arbres, attachés à la terre, couverts d'une épaisse ignorance de toutes choses, dépourvus de conseil et de règle pour conduire notre vie.... Encore que nous ne marchions pas à la lumière du soleil et en plein midi, nous marchons au moins à la lumière réfléchie de la lune. » La lumière réfléchie que cette métaphore nous promet est celle de la probabilité, que la sagesse consiste à suivre, puisque l'homme ne peut parvenir à la certitude. L'âme n'a pas de notions innées, comme Platon, Proclus et Descartes le supposent à tort; toutes ses idées tirent leur origine de la sensation; elle doit donc s'en tenir à ce qui paraît, et se guider par la vraisemblance. Voici les avantages que l'homme retirera de cette conduite : il évitera l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance, et il se rendra ainsi digne de recevoir le don de la foi que Dieu veut bien accorder à ceux qui ne se confient pas aux forces de la nature et qui ne présument pas de la pénétration de leur esprit. Or, la foi supplée au défaut de la raison, et rend très-certaines des choses qui pour la raison ne l'étaient pas. « Par exemple, dit Huet (c. 2), ma raison ne pouvant me faire connaître avec une entière évidence et une parfaite certitude s'il y a des corps, quelle est l'origine du monde, et plusieurs autres choses pareilles, après que j'ai reçu la foi, tous ces doutes s'évanouissent comme les spectres au lever du soleil. »

Ainsi l'empirisme et la probabilité, le doute conduisant à la foi et la foi tenant lieu de la raison même dans la connaissance des choses sensibles et dans les usages de la vie, voilà en deux mots toute la doctrine philosophique de Huet.

Cette étrange théorie achève de se dessiner dans un troisième livre où sont exposées avec une franchise qui honore l'auteur, puis réfutées les objections principales contre le pyrrhonisme, par exemple qu'il est impraticable, qu'il renferme une contradiction, qu'il outrage la Providence, etc. Amené peu à peu à mieux définir son sentiment à l'égard de la raison, Huet veut bien reconnaître qu'elle est pourvue de notions premières, quelle qu'en soit l'origine, humainement certaines; mais il conteste que ces notions aient une portée absolue en dehors de la foi. « Tant que l'entendement humain, dit-il (c. 15), s'appuyant sur la raison, se fonde sur les premiers principes, à peine peut-il se soutenir; mais sitôt que la foi vient à son secours, il demeure ferme et inébranlable. » Et plus bas : « Lorsque la raison s'applique aux premiers principes, quoiqu'elle y trouve une souveraine certitude humaine, il leur manque néanmoins quelque chose pour être certains d'une parfaite certitude, et ce défaut est suppléé par la foi. » Il ne s'agit ici que des axiomes; mais Huet ne tarde pas à étendre ces maximes à toute espèce de connaissance. « Ces autres propositions, dit-il (*ubi supra*), me deviennent certaines par la foi : l'homme est composé d'un corps et d'une âme; l'homme sent et vit; je suis et je vis, puisque je crois et que je sais que je crois. Ces propositions, que je trouvais certaines par la raison d'une certitude humaine, lorsque la foi survient, deviennent certaines d'une certitude divine, et toutes ces ténèbres qui occupaient mon esprit se dissipent. Véritablement c'est un grand avantage que nous tirons de la foi

et de la théologie, que notre entendement chancelant soit confirmé, et qu'il soit amené à une pleine, à une claire et à une certaine connaissance de la vérité. »

Après avoir esquissé les principaux traits du système de Huet, il nous resterait à en discuter le principe et les conséquences : nous aurions à voir si la plus sûre manière de philosopher est de renoncer à l'usage de la raison, et si le doute philosophique peut engendrer la foi religieuse ; mais au lieu de cet examen, qui a été entrepris tant de fois, nous préférons faire connaître comment le pyrrhonisme de l'évêque d'Avranches a été jugé par ses contemporains. Ce simple rapprochement sera plus instructif que ne pourraient l'être toutes nos réflexions.

Arnauld écrivait en 1692 : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin : car je n'ai jamais vu de si chétif livre, pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait : car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. »

Voilà le jugement que portait Arnauld de la *Critique de la philosophie cartésienne*, où le pyrrhonisme perce de toutes parts, mais toutefois n'est pas encore érigé en méthode. Veut-on maintenant savoir quel accueil reçut le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, je ne dirai pas auprès des philosophes qui y voyaient les bases de leur science ébranlées, mais parmi le clergé et jusque dans le sein de la Compagnie de Jésus, si rigoureuse à l'égard du cartésianisme, si pleine de défiance à l'égard de la raison ? Non-seulement il ne se trouva personne qui osât en prendre la défense ; mais le scandale de voir un évêque enseigner le scepticisme et prétendre assurer la foi par cette tactique misérable, alla si loin que les jésuites, amis de Huet, se virent réduits à contester l'authenticité de son livre. Au mois de juin 1725, parut dans les *Mémoires de Trévoux* un article destiné à établir « que le titre et beaucoup plus le dessein de l'ouvrage juraient avec le nom et le caractère de l'auteur à qui on osait l'attribuer, et que c'était quelque pyrrhonien outré qui avait voulu mettre en crédit une doctrrine surannée à l'aide d'un nom si respectable aux savants et aux gens de bien. » Après avoir rendu justice « au pieux évêque d'Avranches, » les *Mémoires de Trévoux* tonnent contre « l'auteur ténébreux qui s'est transformé ainsi en ange de lumière pour mieux répandre partout ses ténèbres pyrrhoniennes. Heureusement pour les sciences soit humaines, soit divines, cet auteur ne passe pas les bornes du grammairien sophiste, et ne saurait imposer aux plus forts esprits, et beaucoup moins aux esprits populaires les plus faibles. Tout son ouvrage n'est qu'un réchauffé d'Empiricus et de quelques anciens rhéteurs qui n'ont donné d'autres preuves de philosophie et de raisonnement que la hardiesse à contredire les philosophes qu'ils n'entendent pas. Encore eussent-ils pu se donner quelque relief de philosophie et de solidité d'esprit, s'ils se fussent bornés à contredire les philosophes qui ne laissent pas de prêter un peu à la contradiction ; mais, par bonheur pour les philosophes, on a vu le principe qui faisait

agir ces contradicteurs éternels, lorsqu'on les a vus saper également toutes les sciences, la géométrie comme l'almanach; nier qu'il fût jour en plein midi, que deux et deux fissent quatre; combattre toute évidence, et renoncer à toute religion, à tout principe, à toute société, à tout sens commun.... » Spectacle vraiment curieux et peut-être unique dans les annales de la philosophie moderne ! Un journaliste de Trévoux, c'est-à-dire un jésuite parlant au nom de la Compagnie, se porte le défenseur de l'autorité de la raison contre le pyrrhonisme professé par un des princes de l'Eglise gallicane. Ce qui suit n'est pas moins remarquable. « On veut croire, continuent les *Mémoires de Trévoux*, que l'auteur a une intention saine; mais son intention ne corrige en aucune sorte le vice du système qu'il propose. Les pyrrhoniens étaient peut-être malintentionnés; mais ils raisonnaient conséquemment, en sapant ouvertement les principes de la religion après avoir sapé ceux de la raison. En effet, l'auteur a bonne grâce, après nous avoir rendu suspects nos yeux, nos oreilles, notre cerveau, notre cœur, notre esprit, notre pensée; après nous avoir dit qu'il est impossible d'atteindre aux vérités les plus communes; après avoir traité l'histoire, la morale, la géométrie de frivoles illusions; après nous avoir mis en défiance contre Dieu, qu'il nous permet de regarder comme occupé à nous tromper; il a bonne grâce de venir nous prêcher la foi, la religion, et les mystères ! Un esprit faible ou même un esprit fort que son premier livre aurait séduit, serait-il bien en état d'être ramené par le second?... La foi, dit-il, supplée au défaut de la raison. C'est un sophisme : car si la foi supplée au défaut de la raison, c'est, comme le dit saint Thomas, à l'égard des choses divines à quoi la raison ne peut atteindre; mais la foi fait-elle que nous concevions mieux qu'il soit jour en plein midi; qu'un triangle ait trois angles; qu'il y ait des corps et un univers? Un ignorant en devient-il plus éclairé dans les sciences humaines pour connaître qu'il y a une Trinité en un seul Dieu ? »

Que pourrions nous ajouter à ces lignes si remarquables? Elles n'établissent pas seulement que le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* a été répudié dès sa naissance par l'Eglise gallicane sans distinction de partis; elles prouvent aussi avec une irrésistible évidence que l'idée même de ce livre fameux, le projet d'élever l'édifice des croyances religieuses sur la base chancelante du scepticisme, est une prétention chimérique, désavouée par le sens commun qu'elle outrage, périlleuse pour la foi qui ressent l'atteinte de tous les coups portés à la raison et à la philosophie. Soutenir, demande Huet quelque part, que le doute est le chemin de la foi, n'est-ce pas avancer que pour croire, il est bon de ne pas croire? On doit regretter qu'après avoir posé le problème si nettement, le pieux et docte prélat ne l'ait pas mieux résolu.

Voici les titres des principaux ouvrages de Huet : *De Interpretatione libri duo*, in-4°, Paris, 1661; — *Origenis Commentaria in sacram Scripturam*, 2 vol. in-f°, Rouen, 1668; — *De l'Origine des romans*, in-12, Paris, 1670; — *Discours prononcé à l'Académie française*, in-4°, ib., 1674; — *Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas*, in-4°, ib., 1679; — *Demonstratio evangelica*, in-f°, ib., 1679; — *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, ib., 1689; — *Quæstiones Alnetanæ de concordia rationis et fidei*, in-4°, ib., 1690; — *Nouveaux*

*mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, ib., 1692 ; — *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie*, in-12, ib., 1712; — *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, in-12, ib., 1716 ; — *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amst., 1718; — *Huetiana*, in-12, Paris, 1722. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. Il faut y joindre le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié par l'abbé d'Olivet avec un éloge historique de l'auteur, in-12, Paris, 1722; Amst., 1741. Huet avait pris soin de faire une traduction latine de son livre, qui a été imprimée à Amsterdam, in-12, 1738. Brucker parle longuement de Huet au tome IV de son grand ouvrage. *Voyez* aussi Egger, *de Viribus mentis humanæ contra Huetium*, in-8°, Berne, 1735. C. J.

**HUGUES** D'AMIENS ou de ROUEN, ainsi surnommé parce que, descendant des comtes d'Amiens, il fut archevêque de Rouen, naquit vers la fin du XI[e] siècle, et mourut le 11 novembre 1164. Il fit ses études à Laon, dans l'école des célèbres frères Anselme et Raoul. Il embrassa la vie religieuse à Cluny, et fut successivement prieur de Saint-Martial-de-Limoges, prieur de Saint-Pancrace-de-Leuves en Angleterre, abbé de Redding, et archevêque de Rouen en 1130. Il ne fut point étranger aux événements politiques et religieux de son temps, et resta toujours fidèle au saint-siége contre les prétentions de la couronne d'Angleterre.

On a de lui sept livres de dialogues sur divers sujets théologiques, publiés par Dom Martenne dans ses anecdotes: trois livres sur l'Église et ses ministres, imprimés à la suite des *OEuvres de Guibert de Nogent*, par D. Dacheri; quelques autres écrits ou lettres qu'il faut chercher dans divers recueils, et qui, pour la plupart, n'ont rien de commun avec la philosophie. Les questions dont l'examen se trouve dans ces ouvrages sont celles qui se rapportent à Dieu, au libre arbitre, à la vie future. Elles sont exclusivement traitées au point de vue théologique, appuyées de citations de l'Ecriture, et ne présentent que des solutions sans originalité et sans intérêt, mais toutes admises à cette époque. H. B.

**HUGUES** DE SAINT-VICTOR. On n'est pas d'accord sur la contrée qui vit naître ce célèbre moine du XII[e] siècle. Les uns le font Flamand, les autres Saxon, d'autres enfin Lorrain. Cette dernière opinion paraît la plus probable. A un âge fort tendre encore, il fit de rapides progrès dans ses études chez les chanoines d'Hamersleben, en Saxe. Il se voua de bonne heure à la vie monastique dans le couvent de Saint-Victor de Marseille, qu'il quitta pour l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Il y enseigna avec succès la théologie, donnant, par la solidité de ses leçons, l'idée de la juste mesure de hardiesse et de prudence qui doit présider à un enseignement si important. Sa vie se passa dans une position fort modeste; il ne s'éleva jamais à aucune des dignités de son ordre, et ne se distingua que par son travail et par son savoir. Il mourut le 11 février 1141, à l'âge de quarante-quatre ans.

Contemporain d'Abailard, et placé tout près du théâtre de ses succès, il ne fut point son rival. Il l'égalait cependant en savoir; mais son jugement droit et son esprit mesuré firent qu'il enseigna avec moins

d'éclat sans doute, mais avec plus de sécurité. Il semble d'ailleurs avoir été plutôt son partisan que son adversaire; un passage de son *Traité des Sacrements* (liv. Ier, 3e partie, c. 26) ne permet guère de le justifier d'avoir, dans le mystère de la Trinité, renouvelé, comme Abailard, l'opinion des sabelliens. Ce n'est pas, du reste, le seul exemple qu'il ait donné de l'indépendance de son esprit. Il soutint, contre des docteurs qu'il accuse de n'avoir pas une idée juste de la portée de l'intelligence humaine, que la même foi avait été, il est vrai, celle de tous les âges et de tous les fidèles, mais que tous les âges et tous les fidèles n'en avaient pas eu une connaissance aussi parfaite. *In his*, dit-il, *eamdem fidem, non eamdem fidei cognitionem invenimus.*

Cette juste appréciation des choses ne l'abandonne presque jamais. Il la pousse quelquefois jusqu'à des contradictions apparentes, mais qu'il est facile de faire évanouir. Dans l'analyse qu'il présente de la notion de Dieu, il dit que l'homme a été créé à son image; que c'est par cette image, qui repose dans l'esprit humain, que nous pouvons connaître Dieu, et non-seulement savoir qu'il est, mais encore pénétrer jusqu'à ses propriétés fondamentales, la puissance, la sagesse, la bonté, et tirer la notion de cause de l'idée que nous nous faisons de lui. Si, dans un autre endroit, il affirme que Dieu ne peut, quant à son essence, être pensé par l'homme, pas même par analogie, attendu, ajoute-t-il, qu'il est au-dessus de tout ce que nous connaissons, au-dessus des corps et des esprits, et que l'homme ne peut penser que des choses relatives (*ubi supra*, liv. Ier, 10e partie, c. 2), il ne faut pas l'accuser trop vite d'irréflexion et de contradiction. Toutes les philosophies ont admis que nous connaissons Dieu, en ce sens que nous savons qu'il est, et que nous reconnaissons en lui, au degré suprême que leur donnent son immensité et son éternité, les attributs de puissance, de bonté, de justice, etc.; mais toutes ont reconnu en même temps que Dieu, considéré dans son existence absolue, échappe à nos moyens de connaître, dès que, non contents de la croyance qui nous révèle son existence, nous voulons en atteindre les formes et les conditions. Nous avons donc lieu d'être surpris qu'un historien de la philosophie, Tennemann, ait considéré comme ne pouvant se coordonner l'une avec l'autre ces vues diverses sur la nature divine.

L'âme, son essence, ses conditions, ses facultés, ont fourni à ce philosophe de nombreuses observations et des réflexions ingénieuses et profondes, dont l'étude n'est point à dédaigner. Ce n'est pas là, sans doute, la psychologie telle que nous l'entendons aujourd'hui. Ces travaux sur l'âme sont mêlés de données empruntées à une physique et à une physiologie telles que le temps permettait de les concevoir. Du reste, l'origine de ce genre de considérations se trouve clairement dans les trois livres *de l'Ame* d'Aristote. On sait que ce philosophe ne s'est pas borné à considérer l'âme dans ses fonctions intellectuelles; mais qu'il en a poursuivi la présence jusque dans la sensibilité et ses organes, et qu'il en a étendu l'idée jusqu'aux animaux et même jusqu'aux plantes. On ne sera donc pas étonné que, fidèle aux enseignements de ce maître légué par l'antiquité au moyen âge, Hugues de Saint-Victor ait exposé sur l'âme la série de considérations dont nous allons esquisser l'analyse.

L'âme est, à ses yeux, placée dans le monde entre les corps et Dieu; en sorte toutefois que Dieu est en elle, et le monde hors d'elle. Avant la chute, car nous ne pouvons séparer le point de vue de l'auteur de la tradition chrétienne, qui en est un élément nécessaire, l'âme voyait par un œil triple, ou plutôt par trois yeux : l'œil de la chair, celui de l'intelligence, celui de la contemplation, par lesquels elle percevait le monde et ce qui est en lui, elle-même et ce qui est en elle, Dieu et ce qui est en Dieu. Le péché éteignit l'œil de la contemplation, obscurcit celui de l'intelligence, et ne laissa intact que l'œil de la chair. L'œil de la contemplation éteint rend nécessaire la foi, la foi qui est la croyance aux choses invisibles ou incompréhensibles, à toutes celles qui ne sauraient être l'objet de l'expérience, à Dieu avant tout. La connaissance de la vie future elle-même n'est plus dans l'homme qu'à l'état de pressentiment.

Quelle que soit la raison que donne de l'existence de ce pressentiment Hugues de Saint-Victor, c'est un fait psychologique dont la science est depuis longtemps en possession, et qu'elle développera tôt ou tard dans sa fécondité tout entière.

Une fois admis que la chute est la cause de l'état actuel de l'âme, tout ce que dit Hugues de Saint-Victor de cet état actuel appartient entièrement à la réflexion philosophique. Si le mysticisme y affranchit quelquefois l'auteur des entraves de l'observation, ce n'est plus par l'intervention des données traditionnelles de la religion, c'est par suite de ses dispositions personnelles à un mysticisme philosophique dont d'autres avaient déjà donné l'exemple.

Le système psychologique de Hugues de Saint-Victor n'est pas fondé complétement sur la séparation absolue, telle que nous la concevons aujourd'hui, de l'âme et du corps. S'il admet d'une manière formelle cette distinction, ce n'est qu'après avoir, en quelque sorte, épuisé tous les rapports de ces deux substances, ce n'est qu'après avoir conduit l'âme, à travers l'organisme physique, depuis les hauteurs de la pensée jusqu'aux limites des sens, jusqu'à l'enveloppe elle-même de la sensibilité générale. Il a bien soin toutefois de ne pas distinguer plusieurs âmes, comme l'ont fait d'autres au moyen âge, et, s'il trouve quelque embarras à résoudre tant de fonctions diverses dans l'unité ontologique de la substance immatérielle, du moins s'est-il soustrait à l'absurdité d'une pareille division.

Ame et esprit sont, à ses yeux, des mots qui expriment un seul et même être, âme en tant qu'il anime le corps, esprit en tant que contenant dans son essence propre la connaissance rationnelle, par laquelle il s'élève à Dieu. Ce n'est pas, comme plusieurs l'ont cru au moyen âge, et en particulier ceux qui cultivèrent la philosophie hermétique, qu'il y ait une âme sensible ou animale, et une âme raisonnable ou esprit; c'est que l'âme, une et toujours la même, vit en soi par la raison et la pensée, et communique au corps la sensibilité, en vivifiant les sens; ce sont deux attributs, deux fonctions d'une même force. Il regarde ces deux propriétés de l'âme comme si étroitement unies, comme se confondant si intimement dans la même unité, que, contre l'expérience même, contre le fait observé dans les animaux, il établit que sans la raison le corps lui-même ne saurait vivre.

Il donne de l'âme une définition qui montre que, tout en cherchant à expliquer sa liaison avec le corps, il distingue les deux substances. « L'âme, selon lui (*de Anima*, lib. II), est une substance qui communique la vie; elle est plus subtile encore que le feu et l'air; elle est disposée de manière à s'unir au corps, mais elle n'est pas corporelle; bien plus, elle est absolument esprit, en tant que douée de raison; dans l'homme elle est une avec l'esprit, encore que ces deux expressions aient un sens différent. »

La simplicité de l'âme ne permet pas d'admettre que la diversité de ses fonctions résulte de ses diverses parties; elle résulte de ses diverses propriétés ou facultés. Hugues admet trois facultés générales dans l'âme : elle désire, elle s'irrite, elle connaît. Ainsi la concupiscibilité, l'irritabilité, la raison forment dans son unité une sorte de trinité, conception dans laquelle nous voyons se reproduire l'idée sabellienne de rapport. Du reste, l'action de l'âme est graduée comme ses facultés mêmes. Elle aborde le corps par les sens, en réfléchit la figure par l'imagination, les examine par la réflexion, éclaire leur nature par la raison, en confie le souvenir à la mémoire. La faculté la plus élevée de l'âme conçoit cet ensemble de perceptions, et le porte soit devant la méditation, soit devant la contemplation.

Cette analyse, que sans doute une psychologie sévère n'admettrait pas dans tous ses points, conduit Hugues de Saint-Victor à des subtilités dans lesquelles nous ne le suivrons pas. Nous ferons seulement remarquer que, dans cette manière de chercher l'unité de l'âme à travers ses manifestations les plus diverses, il y a le germe d'une psychologie plus étendue que celle à laquelle sert de base, comme aujourd'hui, l'observation restreinte de quelques écoles contemporaines.

Lorsque, cherchant le terme moyen qui lie entre eux le corps et l'esprit, Hugues reconnaît ce *medium* dans l'imagination, sans doute il ne résout pas ce difficile problème; mais il arrête l'attention du psychologue sur des faits qui participent des deux natures, et qui, s'ils ne sont pas ce lien lui-même, sont certainement les effets de cette union, et, en cette qualité, résument le fait observable sous lequel se manifeste la loi à découvrir. Le soin que met Hugues de Saint-Victor à déterminer les points extrêmes par lesquels l'âme s'unit à Dieu et au corps, l'intelligence à la sensibilité physique; celui avec lequel il marque les divers échelons intermédiaires, la sensibilité morale, l'imagination; l'opération analogue qu'il tente pour faire voir de quelle manière le corps s'évertue à s'élever jusqu'à l'âme et à s'unir à elle, sont autant d'efforts vers l'analyse complète de la suite non interrompue de ces phénomènes. A nos yeux, elle est plus judicieuse que la séparation absolue des phénomènes de l'esprit et de ceux du corps, qui a conduit quelques modernes, et Descartes entre autres, à l'impossibilité d'établir un lien quelconque entre les deux substances, et à la théorie fameuse qui fait des animaux de pures machines. Avec les vues de Hugues de Saint-Victor, on n'a besoin, pour expliquer l'influence de la volonté sur le corps, ni de l'action divine, ni de l'harmonie préétablie, ni d'autres systèmes, qui, peut-être en apparence plus scientifiques, n'en sont pas moins démentis par l'expérience. En arrêtant dans l'imagination le développement le plus élevé de l'intelligence des animaux, Hugues de Saint-Victor

s'est montré observateur plus exact que les auteurs des systèmes exclusifs qui ont élevé l'animal jusqu'aux facultés de l'homme, ou l'ont abaissé presque au-dessous du végétal.

Si, à la suite de ces considérations, Hugues de Saint-Victor regarde le feu et l'air comme des forces déliées dont l'âme se sert pour gouverner le corps, cette physiologie, empruntée à la physique des anciens, est d'ailleurs naturelle à l'esprit humain, qui, dans l'impuissance d'atteindre la substance spirituelle en elle-même, se la figure sous l'image des corps les plus subtils.

L'analyse que Hugues de Saint-Victor a donnée des affections de l'âme est peu heureuse, et méthodique seulement en apparence. On trouve dans cette nomenclature la peur, le désir, la justice, et d'autres encore qu'une psychologie bien entendue doit résoudre dans des éléments plus simples. Nous croyons donc inutile de nous arrêter sur ce point.

Le moyen âge a eu, comme notre siècle, sa phrénologie. Moins développée que la nôtre, elle pourrait cependant n'avoir pas été étrangère à la naissance de cette prétendue science parmi nous. Hugues de Saint-Victor, ainsi que beaucoup d'autres philosophes de cette époque, partageait le cerveau en trois parties ou chambres. Dans la partie antérieure ils plaçaient la *sensibilité;* dans la partie postérieure, l'*origine de tous nos mouvements;* dans celle du milieu, l'*activité intelligente.* Ce n'est pas là, sans doute, la division adoptée par les phrénologues contemporains; mais c'est une division du cerveau adaptée à diverses classes de facultés, et, par conséquent, elle constate, à cette époque, la connaissance du principe sur lequel se fonde le système de Gall.

Tels sont les traits principaux de la philosophie de Hugues de Saint-Victor, l'un des hommes les plus savants de son siècle. Ses écrits se distinguent par une simplicité qui ne cherche ni l'éclat ni la subtilité. Il embrasse d'un esprit clair et précis tout l'ensemble du savoir humain à cette époque; mais, loin de tirer gloire et profit de cet avantage, il le subordonne au besoin de faire reposer sur de solides preuves la vérité de la religion. Dans cette tâche difficile il se montra aussi respectueux pour l'autorité de l'Eglise, que plein de confiance dans l'origine et la portée de la raison.

Le recueil général des œuvres de Hugues de Saint-Victor a été mis jusqu'à six fois sous presse. Les deux premières éditions sont de Paris, 1518 et 1526; la meilleure est celle de Venise, 1588; la dernière et la plus négligée, celle de Rouen, 1648. Il y a beaucoup d'éditions particulières de ses traités séparés. L'*Histoire littéraire de la France* (t. XIII, p. 50 et suiv.) en a donné la liste, ainsi que celle de ses ouvrages non imprimés et des écrits qu'on lui a faussement attribués.

H. B.

**HUMANITÉ.** *Voyez* DESTINÉE HUMAINE.

**HUME** (David), un des esprits les plus nets et les plus indépendants du XVIII^e^ siècle, naquit un an après Reid, un an avant Rousseau, c'est-à-dire en 1711, dans une ancienne et noble famille d'Edimbourg. « De bonne heure, dit-il lui-même, il se sentit entraîné par un goût pour la littérature qui a été sa passion dominante et la grande source de ses plaisirs. » Destiné par ses parents à la jurisprudence, mais bien-

tôt dégoûté de cette étude, il se jeta dans la philosophie et dans l'histoire. Attiré en France par l'esprit qui y régnait, mais trop pauvre pour vivre à Paris, il passa, aux environs de Reims et de la Flèche, trois années studieuses et fécondes, 1734 à 1737. C'est « sous ce beau climat, » qu'excité par les écrits de Locke et de Berkeley, et animé par l'amour de la gloire, il composa son *Traité de la nature humaine* (2 vol. in-8°, Londres, 1738). « Mais jamais début littéraire ne fut plus malheureux; l'ouvrage mourut en naissant, sans même obtenir l'honneur d'irriter les dévots. » Ce mot de Hume est plus piquant que vrai : le *Traité de la nature humaine* essuya quelques critiques violentes. Toutefois, l'auteur continua de vivre dans la solitude, et y écrivit la première partie de ses *Essais de morale et de politique,* livre qui partagea le sort du précédent. Quatre ans plus tard, Hume sollicita la chaire de philosophie morale à l'université d'Edimbourg; protégé par la noblesse, mais repoussé par le clergé, il fut sacrifié à James Beattie. Au lieu de la robe de professeur, il prit l'uniforme d'officier, pour accompagner le général Saint-Clair en ambassade à Vienne et à Turin : deux années s'écoulèrent au milieu de ces fonctions diplomatiques. Son retour en Angleterre fut marqué par la publication des *Essais sur l'entendement humain.* Cette production passa d'abord inaperçue, comme l'ouvrage dont elle est une élégante refonte, c'est-à-dire comme le *Traité de la nature humaine.* Telle est néanmoins la force du tempérament et du caractère, que ces revers ne firent que peu ou point d'impression sur Hume. Retiré chez son frère dans un château d'Ecosse, il fit réimprimer ses *Essais de morale* avec un égal défaut de succès, et paraître coup sur coup ses *Discours politiques* et ses *Recherches sur les principes de morale.* C'est de la publication de ce dernier écrit que date un changement dans la destinée de cet esprit opiniâtre. Après avoir été traité pendant quarante ans avec une indifférence extrême, il parvint à jouir, durant vingt autres années, d'une réputation de plus en plus brillante. C'est son adversaire infatigable, le savant critique de Voltaire, le docteur Warburton, qui appella principalement sur Hume l'attention du public. Dix autres antagonistes, pour la plupart laïques, lui rendirent le même service : de ce nombre étaient Reid, Beattie, Oswald, Hurd, Tytler, Price, Adam, Douglas. La véritable origine de sa haute renommée n'est toutefois que dans son *Histoire des révolutions d'Angleterre.* Il venait d'être élu bibliothécaire dans sa ville natale, quand lui vint l'idée de cette vaste et patriotique entreprise. A peine le premier volume eut-il paru, que lord Bute, ministre d'Etat, lui offrit une pension. Pendant qu'il préparait le second volume, et qu'il corrigeait les épreuves d'une *Histoire naturelle de la religion,* il reçut de lord Hertfort l'invitation de le suivre à Paris, comme secrétaire de légation. L'accueil enivrant qu'on lui fit dans « ce café de l'Europe » est chose fort connue. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il fut plus fêté par les dames de la cour que par les encyclopédistes. Ceux-ci, dit-on, trouvaient que Hume « avait dépouillé quelques anneaux, mais non toute la chaîne des superstitions. » Après avoir été chargé d'affaires jusqu'à l'arrivée du duc de Richmond, il quitta Paris pour être nommé sous-secrétaire d'Etat, emploi dont il se démit en 1769. C'est vers cette époque qu'eut lieu sa querelle avec Jean-Jacques, tristes récri-

minations entre deux caractères qui auraient dû éviter de se rencontrer. En sortant de la carrière politique, Hume eut l'intention de se fixer à Paris; mais le souvenir d'Edimbourg nuisit à ce projet. Dans cette moderne Athènes vivaient, non-seulement les antagonistes de Hume, mais ses meilleurs amis, Adam Smith, Ferguson, Blair, Black, Home; ce sont eux qu'il préféra aux beaux esprits de la France. Il ne lui fut pas permis, hélas! de jouir longtemps du bonheur dont l'affection embellissait une vie à laquelle ne manquait ni santé, ni fortune, ni illustration. Hume expira presque subitement en 1776, avec la grave et douce simplicité d'un sage, laissant inachevée une suite de pensées qui avaient pour objet la *religion*, l'*immortalité* et le *suicide*. Notre tâche, c'est de faire connaître la philosophie de Hume, et, par conséquent, de donner une idée juste et, s'il se peut, complète de son scepticisme. C'est comme sceptique, en effet, que Hume s'est acquis un rang éminent dans les annales de l'esprit humain.

Les écrits où il expose ses doctrines sont nombreux; nous nous bornerons à l'analyse des deux principaux, du *Traité de la nature humaine*, et des *Essais sur l'entendement humain :* deux ouvrages qui se ressemblent singulièrement par le fond des pensées et par l'esprit général, mais qui, sous le rapport de l'expression et de la méthode, diffèrent infiniment l'un de l'autre. Le style de celui-ci est aussi facile, clair et agréable que le langage de celui-là est obscur et embarrassé. La manière didactique et scolastique que l'auteur a adoptée dans le premier est tout l'opposé des libres allures du second. Il semble cependant nécessaire d'étudier le *Traité*, quand on veut arriver à une parfaite intelligence des *Essais*. Le *Traité* jette une lumière plus philosophique sur les problèmes discutés, parfois résolus dans les *Essais;* il marque une profondeur, une hardiesse, une sévérité qui se cachent adroitement, et qui peut-être manquent dans les *Essais*. Kant se plaisait à citer « l'aimable, le judicieux Hume, » d'après le *Traité*, et ce n'est pas non plus sans motif que Hume blâmait ses adversaires de revenir sans cesse au *Traité*. On s'est étonné du bruit que l'un et l'autre livre firent un peu tard, de 1760 à 1800. Ils ne contiennent, disait-on, rien de neuf, rien d'original; ils abaissent même, ils dégradent les doctrines des sceptiques d'autrefois : ils revêtent le pyrrhonisme d'une forme vulgaire et usuelle, en lui ôtant les caractères dont la spéculation aimait à l'envelopper!... Sans doute, on y chercherait vainement l'essor métaphysique de certains sceptiques antérieurs : mais n'y avait-il pas quelque originalité pour un pyrrhonien à n'être point original? Il y avait bonheur et habileté à dégager, dans un langage populaire, des convictions à la mode une série de conclusions qui en découlaient naturellement. Il y avait du moins le mérite d'être franc et d'être bon logicien, à pousser sans effort l'empirisme, le sensualisme aux extrémités fatales du doute absolu. Voilà les motifs de l'accueil que reçurent ces deux publications; voilà ce qui explique ces paroles de Joseph de Maistre : « Hume était le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes, celui qui a employé le plus de talent, avec le plus de sang-froid, pour faire le plus de mal. » Ces volumes, aux yeux des contemporains, renfermaient l'histoire du genre humain, le dernier mot de la philosophie, la leçon suprême et la découverte infaillible de l'expérience.

Les œuvres de Reid et de ses disciples, le *Journal* de Maty, le livre de Leland sur les déistes anglais, sont des monuments de leur influence. L'Allemagne les lut avec autant d'avidité que l'Ecosse ; tandis que ses poëtes se formaient par le culte de Shakspeare, ses philosophes s'adonnaient à une étude passionnée de Hume. La première traduction française des *Essais* fut faite à Berlin, par un des critiques les plus spirituels de l'auteur anglais, Merian, et accompagnée de notes qui appartiennent à une main moins délicate, à Formey, secrétaire de l'Académie de Prusse. La première version allemande est due à un autre académicien de Berlin, plume élégante et savante à la fois, à Sulzer, qui l'enrichit de remarques précieuses, puisées dans la connaissance du cœur. Quoique, selon Formey, l'Angleterre soit un terroir fécond en semblables fruits, les *Essais* prospérèrent donc aussi sur le sol germanique, favorisés en même temps par Kant et par Ernest Schulze, adversaire de Kant. Plus tard, deux adeptes fort connus de la philosophie de Kœnigsberg publièrent de nouveau, en langue allemande, Jacob le *Traité*, Tennemann les *Essais*. Les observations de Jacob sont intéressantes, et la dissertation, dont le célèbre Reinhold fit précéder la traduction que donna Tennemann, forme une de ses plus solides productions. Un fait qui n'atteste pas moins l'importance des travaux de Hume, c'est le grand nombre d'écrits que provoqua la plus téméraire de ses négations, la négation du principe de causalité. L'Angleterre et l'Allemagne abondent en livres nés de cette vive discussion. Outre les pages de Reid, Beattrie et Oswald, il faut mentionner celles de Dugald Stewart, Thomas Brown, Robert Scott. Kant s'avoua ébranlé ou, comme il s'exprimait, « réveillé du sommeil dogmatique. » Jacobi, son gracieux rival, répondit par un dialogue intitulé *David Hume*. Tetens, Feder, Abel, Ulrich, psychologues scrupuleux, dialecticiens exercés, s'unirent à Reimarus, à Mendelssohn, pour défendre les croyances natives de l'humanité. Chacun pouvait prendre part, ce semble, à une querelle dont l'objet intéressait tout le monde.

Rien n'est plus simple en apparence, ni plus conséquent que le système de Hume, disons mieux, que la manière dont Hume continue et achève le système de Locke. « La science ne mérite confiance qu'à deux conditions : il faut que tous les éléments portent le cachet de la nécessité et de l'universalité. Or, nos idées étant l'effet d'impressions variables ou de pures habitudes, ne présentent rien d'universel, rien de nécessaire : il n'y a donc nulle véritable science. » Tel est le raisonnement dont les divers ouvrages de Hume ne sont que le commentaire.

Locke avait laissé subsister les notions de cause et de substance, bien qu'il eût ébranlé tout ce qui les fonde et les soutient; il avait déclaré relatifs et individuels les rapports que les objets ont entre eux, il les avait réduits à des associations d'idées. La substance et la cause n'étaient autre chose pour lui que des collections d'impressions, auxquelles l'esprit prête un sujet, un point de départ et d'appui. A Locke succèda Berkeley, selon lequel nous ne percevons que nos idées; selon lequel nos idées, au lieu d'être causes les unes des autres, ne font que se succéder. Marchant sur les traces de Berkeley et de Locke, Hume ne pouvait pas ne pas rejeter les principes de substance et de cause, c'est-à-dire qu'il devait effacer la différence qui sépare l'ac-

cident de la substance, l'effet de la cause, détruire d'un coup la croyance raisonnée au monde extérieur ; n'admettre d'autre existence que celle des phénomènes qui se succèdent en nous, ni d'autre loi que l'habitude ou la fréquente répétition de phenomènes analogues. Comme Locke et Berkeley, Hume débute par la question de l'origine de nos idées. Deux sortes de représentations, quoique toutes nos connaissances n'aient qu'une source, savoir l'expérience. Ces deux sortes de représentations sont les impressions et les pensées. Les impressions se distinguent des pensées, parce qu'elles sont plus vives et plus fortes. Les pensées supposent les impressions, matière première de toute réflexion. Penser, c'est renouveler et combiner les impressions. Ainsi, pour s'assurer si une pensée est vide de sens ou réelle, on n'a qu'à examiner si elle dérive d'une impression déterminée. De la sorte Hume réduit l'expérience à l'observation sensible, et la métaphysique, comme la psychologie, à la physiologie et à la physique. Ce résultat était inévitable pour qui considérait le *moi* comme un faisceau d'impressions (*a bundle of perceptions*), et regardait de prime abord comme inévitable la maxime de l'école sensualiste : *Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par les sens.* Les notions de l'entendement sont donc ou des faits, ou des relations d'idées. Les relations d'idées donnent naissance à la géométrie, à l'algèbre, à l'arithmétique, à toutes les propositions qui sont certaines, soit par intuition, soit par démonstration. La raison approuve ces sciences, sans pouvoir affirmer si elles correspondent à une réalité. La démonstration porte sur la grandeur et le nombre ; mais grandeur et nombre sont choses abstraites. Toute autre démonstration est sophisme ou illusion. Pourquoi, s'il en est ainsi, Hume a-t-il commencé par n'admettre qu'une seule source de connaissances ? Si les quantités abstraites ne viennent pas du dehors, il y a deux sources de connaissances, et il existe des idées qui ne sont pas des copies d'impressions. Berkeley, afin d'écarter cette contradiction, avait nié le côté abstrait des sciences exactes, et Kant s'appuya depuis sur cette même opposition des vérités mathématiques pour combattre l'empirisme et le scepticisme.

« Les choses de fait sont loin d'avoir l'évidence démonstrative des sciences exactes ; contingentes, elles peuvent être ou n'être pas, elles ne procurent qu'une certitude inductive, de la probabilité. » Hume serait en droit de s'arrêter ici. Si, comme il le soutient, l'expérience sensible est l'unique mère de la connaissance humaine, et qu'elle ne donne que des vraissemblances, sa thèse est prouvée. Mais Hume sent qu'il importe de démontrer que tout dérive en effet de l'expérience matérielle ; il sent que ce principe prétendu suprême repose, en définitive, sur un fondement rationnel, et c'est ce fondement qu'il doit détruire, sous peine d'être incapable d'édifier son système favori.

Tant qu'on pourrait croire que les choses exercent sur nous une action directe, c'est-à-dire tant qu'elles pourraient être envisagées comme des causes, l'empirisme sceptique ou le scepticisme empirique auraient peu de chances de succès. De là, les efforts que Hume fait pour établir que nulle liaison n'existe entre un fait et un autre ; que le second n'est pas le produit du premier ; qu'on n'est pas autorisé à conclure du second au premier, ou du premier au second ; qu'enfin ni les sens,

ni l'entendement n'attestent aucune génération, aucune filiation, ni physique, ni intellectuelle. « La raison peut-elle rien affirmer sur la relation de causalité? Non, répond Hume, car elle ne peut sortir d'elle-même, ni s'élever au-dessus d'une proposition identique. A l'égard de l'expérience, elle nous apprend, il est vrai, que tel fait est ordinairement accompagné de tel autre; mais elle ne nous autorise pas à dire : tel fait est l'effet, le fruit de tel autre, et en résultera toujours. Nous sommes accoutumés à voir une chose succéder à une autre, quant au temps, et nous nous imaginons que celle qui suit dépend de celle qui précède. Nous attribuons à celle qui précède une force, un pouvoir, dont celle qui suit serait l'exercice ou la manifestation; nous supposons une liaison de dépendance entre l'antécédent et le conséquent. Toutefois la sensation nous révèle seulement une simultanéité, une succession, une conjonction entre deux faits; elle n'atteste pas de connexion nécessaire.... On objecte que la réflexion nous conduit à croire que nous avons en nous une force par laquelle nous faisons obéir les organes du corps aux volontés de l'esprit. Mais, comme nous ignorons par quels moyens l'esprit agit sur le corps, avons-nous le droit de conclure que l'esprit est une force réelle? Réduits à l'expérience, nous ne savons que ceci : il y a fréquemment coexistence ou suite entre les phénomènes. Inférer de là l'existence d'une liaison nécessaire, d'un pouvoir et d'une force, d'une cause enfin, c'est mal raisonner, c'est trop présumer. L'idée d'une liaison de ce genre est le fruit de l'habitude. Rien ne justifie *à priori* l'idée de cause, et *à posteriori* elle n'est qu'une habitude. » (*Traité,* liv. I, p. 270 et suiv.; *Essais,* liv. IV, V et VII.) Le défaut d'espace nous interdit de discuter cette argumentation célèbre. Faisons toutefois quelques observations. Hume confond la notion expérimentale de cause avec le principe de causalité. Il accorde que les phénomènes se succèdent, quant au temps : pourquoi le temps ne serait-il pas une cause, ou pourquoi n'en aurait-il pas une? Il accorde aussi qu'une certaine force soumet les organes à l'esprit; il nie ensuite la réalité de ce pouvoir, sous prétexte qu'on ignore comment il s'exerce. Il parle de liaison nécessaire; il a donc l'idée de nécessité : or, peut-on l'avoir s'il n'y a point de causes? Il attribue l'origine de l'idée de cause à l'habitude, à un fait d'expérience : en ce cas l'expérience, l'habitude est cause de l'idée même de cause. Il fixe le sens des mots de force et de pouvoir : cela se peut-il, si rien en nous, ou hors de nous, ne nous domine et ne nous détermine? Il prétend borner la succession des phénomènes à la condition de temps : cette condition ne suffit pas, et Hume lui-même y mêle continuellement celle d'action, celle d'influence et de dépendance. Hume admet des raisons et des conditions pour les phénomènes que l'expérience fait passer devant nous : que sont ces conditions, ces raisons, si ce ne sont des causes de changement? La source de ces erreurs a déjà été indiquée. Un système où toutes les représentations ne sont que des copies du monde extérieur, où le *moi* est purement passif, doit finalement mettre en doute jusqu'à la réalité du monde extérieur. Si le *moi* n'est pas doué de spontanéité, de volonté, s'il ne se reconnaît pas une cause, il ne reconnaîtra nulle cause au dehors, ni au-dessus de lui. Tout lui paraîtra accident, phénomène, hasard.

Si les notions de substance et de cause (dans le *Traité,* Hume anéantit

la substantialité du *moi* avant de nier la causalité) sont des actions produites par l'habitude, quelle valeur peut-on accorder aux autres liaisons d'idées, et si toute connaissance se réduit à une association, aux autres connaissances? La ressemblance des idées ne garantit pas celle des objets, et la contiguïté de temps et de lieu n'est pas un gage assuré de l'existence réelle des choses dans l'espace et dans la durée. C'est, en effet, à ce résultat que Hume aboutit, après avoir rangé toutes les associations d'idées en trois classes, *ressemblance, contiguïté de temps et de lieu,* et *causalité.* Dans le *Traité,* il avait admis une quatrième classe, *contraste ou contrariété,* qu'il supprime dans les *Essais,* parce que, dit-il, *le contraste est une ressemblance....* « Mais, si à nos liaisons d'idées il ne correspond rien d'extérieur, nulle réalité, il n'y a point de science. Si l'esprit n'est pas autorisé à induire, à déduire, à rien affirmer sur la nature des choses, notre savoir n'est que *croyance,* et *probabilité* (*belief, probability*).... » Nouvelle inconséquence! Hume ramène furtivement le principe de cause sous le titre de croyance, de foi fondée sur la perception immédiate, et sur l'habitude. Cette foi entraîne, dit-il, « un *involontaire* sentiment d'assurance. » Pourquoi involontaire? Y aurait-il une force supérieure à notre volonté, à notre nature, à nos habitudes mêmes?... Hume se contredit encore davantage, quand il admet (*Essais,* v) une « sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées. » Qui l'aurait établie? D'où savez-vous qu'elle existe? Se révèle-t-elle d'elle-même, ou n'est-elle qu'une supposition de l'esprit? A ces questions Hume répond: « Elle est l'ouvrage de l'habitude, de ce principe si admirable et si nécessaire pour conserver notre espèce, aussi bien que pour régler notre conduite. »

Cette croyance résulte, selon Hume, de preuves prises de l'expérience et de probabilités; elle est même le partage des animaux. Elle n'est pas définie de la même manière dans les deux écrits. Dans le *Traité* et dans les *Essais,* Hume rejette également l'existence substantielle de l'âme, du *moi;* la raison lui paraît un instinct supérieur, perfectionné par l'éducation. Dans le *Traité,* il laisse subsister encore la réalité du monde extérieur, qu'il laisse s'évanouir dans les *Essais,* avec le principe de cause. Dans le *Traité,* il cherche à se séparer de Berkeley, en maintenant la réalité de l'univers; mais, n'osant l'affirmer positivement, il s'efforce de trouver un terme moyen, c'est-à-dire qu'il imagine une disposition inhérente à l'homme, en vertu de laquelle l'homme croit les objets réels, alors même qu'ils ont cessé de l'affecter. Cette disposition, Hume la dérive de l'imagination gouvernée par l'habitude, par le penchant qui nous porte à prendre des représentations semblables pour des représentations identiques. C'est ce penchant qui est cause à la fois de la croyance à l'existence substantielle du *moi* et à la réalité permanente de l'univers. C'est ce penchant qui est le rival de l'habitude, et son rival victorieux. Le penchant est une croyance instinctive et irrésistible, ce que l'habitude n'est pas. Voilà comment Hume, après mille détours, revient aux convictions universelles du genre humain.

Après avoir mis en question l'existence de l'âme et celle du monde extérieur, il n'est pas étonnant que Hume refuse à la raison le pouvoir

de rien affirmer sur l'existence et les attributs de Dieu. Il attaque dans les *Essais* l'argument tiré de l'ordre du monde, qui serait nul, sans doute, si l'idée de cause était une chimère. Dans ses *Dialogues sur la religion naturelle* et son *Histoire naturelle de la religion*, espèce d'anatomie du sentiment religieux, il tâche de détruire aussi la preuve qui se fonde sur les causes finales. Après avoir nié les causes efficientes, il ne restait plus qu'à nier les causes finales, *vierges belles, mais stériles*, selon Bacon. Hume nie les unes et les autres, et persiste à parler de rapports et d'affinités naturelles, de desseins et d'harmonies. On sait que Kant n'eut pas le courage de suivre Hume jusqu'au bout; mais qu'après avoir méprisé, comme Hume, l'argument fondé sur l'ordre du monde, auquel il donne le nom d'*argument cosmologique*, il s'efforça de sauver celui des causes finales. Après avoir déclaré le principe de causalité purement logique et subjectif, Kant reconnaît des causes volontaires et libres dans la sphère morale et pratique.

Hume ne se contredit pas moins quand il traite de philosophie pratique. De même qu'il avait accordé, pour les vérités spéculatives, une exception en faveur de la *croyance*, il en admet une en faveur du sentiment et du goût moral. « La morale, dit-il, n'est pas l'objet de l'entendement, mais du sentiment; le bien est senti, comme le beau : le bien est le beau moral; il y a un sens, un instinct moral. » C'est Hutcheson qui a fourni à Hume le principe de sa morale, comme Locke lui avait fourni le principe de la métaphysique. En résumé, Hume est tombé dans la contradiction ordinaire au pyrrhonisme : « la science et la vie sont diamétralement opposées l'une à l'autre; l'habitude est démentie par l'instinct.... » Dans un de ses derniers écrits, les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume avoue que le procès intenté par les sceptiques au vieux dogmatisme n'est qu'un jeu ou une querelle de mots. L'exemple de Hume donne à cette parole un grand poids. Tout son esprit n'a pas réussi à justifier le vers fameux :

La nature, crois moi, n'est rien que l'habitude.

Berkeley s'était proposé de détruire le scepticisme et l'athéisme, en révoquant en doute l'existence du monde extérieur. Hume a voulu extirper le sentiment religieux en attaquant un des principes les plus nécessaires et les plus universels de la raison. Ni l'un ni l'autre n'ont réussi, parce que, général ou partiel, le scepticisme est repoussé par tous les instincts et toutes les facultés de l'homme. Il perd également toutes les causes qu'il veut défendre. Le principe que Hume persécuta toute sa vie, comme tel physicien s'acharnait alors aux qualités occultes, s'est joué de lui, et l'a précipité dès le début dans une contradiction incurable.

De là, deux conclusions : l'une, c'est que le principe de causalité est inattaquable, fondé à la fois dans la nature des choses et dans celle de l'homme; l'autre, c'est que le sensualisme, conduisant à la négation des causes, et par suite au scepticisme absolu, est un système erroné dans son principe. C'est là ce que Hume a mis en lumière avec une bonne foi, une persévérance, une vivacité et une souplesse d'esprit, un talent d'analyse et d'observation qui lui assureront toujours une place éminente dans l'histoire de la philosophie. C. Bs.

**HUTCHESON.** Ce philosophe qui, par son enseignement à l'université de Glascow, et en même temps par les travaux qu'il publia, eut la gloire d'être le fondateur de l'école écossaise, appartenait par son origine à l'Irlande. Il naquit dans la partie septentrionale de ce pays, le 8 août 1694, et y eut pour père John Hutcheson, ministre d'une congrégation dissidente. Après des études achevées à Glascow, dans cette université qui devait un jour le compter parmi ses plus illustres membres, il ouvrit une école à Dublin, et ce ne fut qu'en 1729, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans, qu'il fut appelé à Glascow pour y occuper la chaire de philosophie morale. Il conserva cette position jusqu'à sa mort, arrivée en 1747.

Les écrits de Hutcheson sont au nombre de six, dont quelques-uns d'une étendue assez considerable. Trois sont composés en latin : 1° *Logicæ compendium;* 2° *Synopsis metaphysicæ;* 3° *Philosophiæ moralis institutio compendiaria.* Les trois autres ouvrages de Hutcheson sont écrits en anglais. L'un est intitulé *Recherche sur le type de nos idées du beau et du bien* (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, in-8°). Cet ouvrage, publié en 1725, et dédié à lord Carteret, lord-lieutenant d'Irlande, fut traduit en français, sur la quatrième édition anglaise, par Eidous (2 vol. in-12, Amst., 1749). Un autre ouvrage, publié en 1728, c'est-à-dire encore pendant le séjour de Hutcheson en Irlande, est un traité de psychologie morale sous ce titre : *Essai sur la nature et la direction des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral* (*Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense*, in-8°). Enfin, un dernier écrit de Hutcheson, et le plus considérable d'entre tous ses ouvrages, fut traduit en notre langue en 1770, à Lyon : nous voulons parler de l'ouvrage intitulé *Système de philosophie morale* (*System of moral philosophy*, 2 vol. in-4°, 1755), publié tout à la fois à Glascow et à Londres, après la mort de l'auteur et d'après ses manuscrits, par son fils, Francis Hutcheson. Ce dernier écrit est très-considérable. Il est divisé en trois livres, dont le premier traite de la constitution de la nature humaine; le second, de la félicité humaine; le troisième, de la societé civile. Cet ouvrage est précédé d'une courte dédicace au révérend lord Bishop d'Elphim, ainsi que d'une notice sur la vie, les écrits et le caractère de l'auteur, par le révérend William Leechmann.

Dans ces différents écrits de Hutcheson, nous rencontrons une logique, une ontologie, une théodicée, une morale, une psychologie. La logique est comprise dans le traité latin qui a pour titre *Logicæ compendium*, et n'est autre chose qu'un résumé des questions et des solutions de la vieille logique des écoles. Elle offre en ceci l'analogue, ou peu s'en faut, de la *Logique de Port-Royal*, et cette similitude nous dispense d'y insister autrement. Il en est à peu près de même de l'ontologie de Hutcheson, qui constitue l'une des parties du traité latin intitulé *Metaphysicæ synopsis.* Ici encore, c'est l'abrégé des questions et des solutions qu'on rencontre partout dans les traités de métaphysique de cette époque. Mais les autres parties de la philosophie de Hutcheson méritent un examen spécial, soit par le développement considérable qu'elles ont reçu dans ses écrits, soit par le caractère d'originalité qui s'y trouve attaché.

La psychologie de Hutcheson est éparse dans les différents écrits qu'il a composés, si l'on en excepte toutefois son *Logicæ compendium*. L'analyse successive de ces divers écrits dans celles de leurs divisions où la psychologie se trouve traitée ne saurait être ici de notre plan; mais il est tout à fait de notre devoir d'interroger Hutcheson sur la solution qu'il a donnée aux problèmes fondamentaux dont la psychologie se constitue.

L'une d'entre ces questions capitales est assurément celle des facultés de l'âme. Quelle solution Hutcheson y a-t-il apportée? La même que celle de Locke. A l'exemple du philosophe anglais, Hutcheson (*Syst. de phil. mor.*, liv. I[er], c. 1[er], sect. 5) admet deux facultés générales, l'entendement et la volonté. Maintenant, quels sont les éléments dont chacun de ces pouvoirs généraux de l'esprit humain se constitue dans la doctrine de notre philosophe? L'entendement se compose de plusieurs facultés élémentaires, qui sont la perception extérieure ou sensation, la conscience, le jugement, le raisonnement. La volonté, à son tour, comprend, à titre d'éléments, le désir, l'aversion, le plaisir, la peine. Cette analyse est-elle exacte? reproduit-elle fidèlement la réalité? Nous sommes loin de le croire, et nous estimons que la critique philosophique trouverait plus d'un point défectueux à signaler et à redresser dans cette théorie. Ainsi, d'abord, parmi les facultés qui se rattachent au pouvoir général de l'esprit, que Hutcheson appelle entendement, nous ne rencontrons ni la mémoire, ni l'association des idées, ni l'abstraction, ni la généralisation, qui pourtant sont des fonctions de l'intelligence tout aussi réelles que la perception extérieure, la conscience, le jugement, le raisonnement. D'autre part, est-il légitime de classer, comme le fait Hutcheson, sous la dénomination générique de volonté, des facultés telles que le désir, l'aversion, le plaisir, la peine? Ne sont-ce point là des propriétés sensibles, et la volonté n'est-elle pas une faculté spéciale, une puissance *sui generis*, qui n'a rien de commun avec ces phénomènes purement passifs de l'ensemble desquels Hutcheson prétend la constituer?

Aux défauts que nous venons de signaler dans la théorie de Hutcheson, il faut joindre encore celui d'inconséquence. En effet, si nous examinons l'ensemble des travaux de ce philosophe, nous y rencontrerons un traité spécial sur le type de nos idées du beau et du bien (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*). Or, que fait Hutcheson en ce traité? Il rapporte nos idées du beau et du bien à certains pouvoirs qui n'ont pas trouvé place dans sa théorie officielle des facultés de l'âme, et ces pouvoirs nouveaux sont désignés par lui, le premier sous le nom de *sens interne*, le second sous le nom de *sens moral*. « Je désigne par le nom de *sens interne* la faculté que nous avons d'apercevoir la beauté qui résulte de la régularité, de l'ordre, de l'harmonie, et par le nom de *sens moral* cette détermination à approuver les affections, les actions ou les caractères des êtres raisonnables qu'on nomme vertueux. » (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, préf. de la 4[e] édit.) N'est-il pas vrai que, au risque d'inconséquence, ceci constitue dans Hutcheson une sorte de complément à la théorie des facultés de l'âme, attendu que ce *sens interne* et ce *sens moral* ne peuvent être identifiés avec aucun des éléments de l'ensemble desquels nous

avons vu que se constituaient l'entendement et la volonté? Ne sont-ce pas là, de bon compte, deux pouvoirs nouveaux qu'il faut ajouter à la perception extérieure, à la conscience, au jugement, au raisonnement, au désir, à l'aversion, au plaisir, à la peine? On peut, de plus, se demander si chacun de ces deux pouvoirs vient former une nouvelle catégorie dans la théorie des facultés, ou s'ils rentrent l'un et l'autre soit dans l'entendement, soit dans la volonté. Assurément, Hutcheson n'a dû ni pu entendre que le sens moral ou le sens interne fussent réductibles à la faculté de vouloir; c'est à l'entendement qu'il les rattache, et nous n'en voulons pour preuve que le passage cité en dernier lieu, dans lequel il déclare qu'il appelle *sens interne* et *sens moral*, d'une part, la faculté d'apercevoir la beauté dans l'ordre et l'harmonie; d'autre part, le pouvoir en vertu duquel nous approuvons les affections et les actions vertueuses. On a beaucoup reproché à Hutcheson ces dénominations de *sens interne* et de *sens moral*. Assurément, plusieurs passages de ses écrits où ces termes sont employés pourraient avoir plus de clarté et de précision; mais quand on envisage l'ensemble, il devient évident qu'ils servent à désigner de véritables fonctions de l'entendement, et qu'ils n'ont pas chez lui d'autre valeur que, chez les Latins, les expressions de *sensus pulchri*, *sensus recti*, *sensus honesti*.

Ce *sens moral* et ce *sens interne* sont d'ailleurs distingués très-explicitement par Hutcheson d'avec les sens corporels. Et d'abord, en ce qui concerne le sens moral : « Que cette conception du bien et du mal moral, dit-il (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, 2e partie, sect. 1re), diffère essentiellement de celle du bien matériel, c'est ce dont chacun peut se convaincre en réfléchissant aux différentes manières dont il est affecté par la présence de ces objets. » Il en est de même de cette autre faculté que Hutcheson appelle *sens interne* : « On croit assez communément, dit-il (*ubi supra*, 1re partie, sect. 1re), que les animaux sont doués des mêmes perceptions que nous, quant aux sens extérieurs; on soutient même qu'il y en a chez qui elles sont plus vives; mais il en est peu et même point qui possèdent cette faculté de connaître que nous appelons *sens interne*, ou, si elle existe en quelques-uns, elle y est certainement bien inférieure à ce qu'on remarque dans l'homme. Une autre raison encore pourrait nous engager à appeler *sens interne* le pouvoir dont nous jouissons d'acquérir l'idée du beau, c'est que, dans certaines choses auxquelles nos sens externes prennent très-peu de part, nous découvrons une sorte de beauté très-analogue, à plus d'un égard, à celle que nous observons dans les objets sensibles, et accompagnée d'un plaisir semblable. Telle, par exemple, la beauté conçue dans les théorèmes ou vérités universelles, dans les causes générales, ou dans quelques puissants principes d'action. »

En ce qui concerne les caractères attachés à ces facultés par l'action desquelles nous concevons le beau et le bien, Hutcheson en signale d'abord un capital, à savoir, le caractère instinctif. « L'auteur de la nature, dit-il (*ubi supra*, préf. de la 4e édit.), nous a portés à la vertu par des moyens beaucoup plus simples que ceux qu'il nous a plu d'imaginer, je veux dire par un instinct presque aussi puissant que celui qui nous porte à veiller à la conservation de notre être.... Les occasions de percevoir par les sens extérieurs s'offrent à nous dès l'instant

de notre naissance, et de là vient peut-être que nous regardons ces sortes de perceptions comme naturelles, tandis que nous nous figurons tout le contraire sur les idées supérieures qui sont en nous du beau et du bien. Ce n'est vraisemblablement qu'au bout de quelque temps que les enfants commencent à réfléchir, ou, du moins, nous font connaître qu'ils réfléchissent sur les proportions, les rapports, les affections, les caractères, et qu'ils jugent des actions qui les manifestent. D'où vient que nous nous persuadons à tort que le sens interne qu'ils ont du beau et le sens moral qu'ils ont du bien viennent uniquement de l'instruction et de l'éducation qui leur a été donnée. »

Au caractère instinctif vient se joindre, dans les facultés que Hutcheson appelle *sens interne* et *sens moral*, le caractère d'universalité. « Voyez, dit-il (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, 1re partie, sect. 6), si jamais quelqu'un a été dépourvu de ce sens. On n'a jamais vu d'homme choisir, de propos délibéré, un trapèze ou quelque courbe irrégulière pour en faire le plan de sa maison, ou négliger le parallélisme et l'égalité dans la construction des murailles opposées entre elles, à moins d'y être obligé par des motifs de convenance. De même, on ne s'est jamais servi de trapèzes ou de courbes irrégulières pour les portes et les fenêtres, bien que ces figures eussent pu être également employées au même usage, et eussent souvent épargné aux ouvriers du temps, du travail et de la dépense. Qui jamais s'est plu dans l'inégalité des fenêtres d'un même étage, ou dans celle des jambes, des bras, des yeux ou des joues d'une maitresse? »

Une autre question non moins importante en psychologie que celle des facultés de l'âme, et sur laquelle nous avons également à interroger la philosophie de Hutcheson, est la question de l'origine et de la formation des idées.

A l'époque à laquelle apparut Hutcheson, deux solutions coutradictoires se partageaient sur cette question, la philosophie. D'un côté, Descartes, et, avec lui, Herbert de Cherbury, et Leibnitz s'étaient accordés à reconnaître comme innées certaines d'entre nos idées, entendant par là, non pas des notions que nous apportions en naissant toutes faites et toutes constiuées en notre esprit, mais des notions qui sont de telle nature que nous venons au monde avec une disposition à les contracter. D'autre part, Gassendi et Locke avaient répudié l'innéité, et soutenu que les notions dont l'entendement est capable sont toutes, quelles qu'elles soient, le produit de l'expérience. Il y avait toutefois cette différence entre Locke et Gassendi, que celui-ci, comme devait faire après lui Condillac, prétendait que toute idée vient des sens (*omnis idea oritur a sensibus*), tandis que Locke reconnaissait dans l'expérience un double mode d'action, la sensation et la réflexion. Entre ces systèmes opposés ou différents, Hutcheson adopta celui de Locke. Dès le début du livre qu'il a intitulé *Système de philosophie morale*, nous le voyons distinguer les idées en deux classes, les unes émanant de la sensation, les autres de la réflexion. Sa doctrine est, en ce point, tout aussi affirmative que celle de Locke : « Ces deux pouvoirs, dit-il (*ubi supra*, liv. Ier, c. 1er, sect. 4), la sensation et la conscience, introduisent dans l'esprit tous les matériaux de connaissance. Toutes nos idées, ou notions premières et directes, dérivent de l'une ou l'autre

de ces deux sources. » Ne peut-on pas dire de Hutcheson comme de Locke, que, s'il eût commencé par approfondir les caractères fondamentaux des idées, il eût reconnu, à côté des notions contingentes qui sont toutes réductibles à la sensation ou à la réflexion, certains principes universels qui, en vertu de leur caractère de nécessité, se dérobent à toute origine expérimentale?

La morale de Hutcheson est comprise dans les mêmes traités que sa psychologie, à laquelle elle se trouve presque constamment mêlée. De même que, sur la question de l'origine des idées, il avait reproduit le système de Locke, de même, sur la question du fondement de nos devoirs, il paraît avoir imité Richard Cumberland, en admettant pour règle de nos actions, la bienveillance. Voici comment il s'exprime à cet égard: « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensitifs. Si la tempérance ne nous rendait plus propres au service du genre humain, elle ne saurait être un bien moral. Le courage proprement dit n'est qu'une vertu d'insensé quand il ne sert pas à défendre l'innocent. La prudence ne passerait jamais pour vertu, si elle ne favorisait que notre intérêt; et, quant à la justice, si elle ne tendait au bonheur de l'homme, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable. » Ce passage, dans lequel vient se résumer toute la morale de Hutcheson, soulève plus d'une difficulté. On pourrait d'abord demander au philosophe écossais quelle bienveillance pour nos semblables il entre dans la tempérance, dans la prudence, et même dans l'activité. Cet élément y est tellement étranger, que, dans toutes les langues, ces vertus ont reçu le nom de *vertus individuelles*. En ce qui concerne les vertus sociales, la bienveillance peut s'y mêler assurément, mais à titre d'élément accessoire, et non de principe fondamental. La bienveillance, en effet, est susceptible de plus ou de moins; elle s'éteint et se ranime; son caractère est celui d'une incessante variation. Or, dira-t-on que ce soit là le caractère de nos devoirs sociaux? Dira-t-on que ces devoirs commencent avec la bienveillance, et qu'ils finissent où elle expire? Allons plus loin, et ajoutons qu'en fait la bienveillance ne se joint pas constamment, même à titre d'élément secondaire, à l'accomplissement des devoirs sociaux. L'expérience n'atteste-t-elle pas, en effet, qu'il nous arrive quelquefois d'accomplir nos devoirs de justice même envers ceux qui ne nous inspirent qu'éloignement et antipathie? La thèse de Hutcheson ne saurait donc se soutenir. Nous la trouverions tout aussi défectueuse si, après l'avoir envisagée au point de vue des devoirs individuels et des devoirs sociaux, nous la suivions sur le terrain des devoirs religieux. Pour que la théorie de Hutcheson soit complète de tout point, il faut que la bienveillance préside à nos devoirs envers Dieu, comme elle préside à nos devoirs envers nos semblables et envers nous-mêmes. Mais qu'est-ce que la bienveillance de l'homme envers Dieu? La bienveillance se conçoit d'égal à égal, ou de supérieur à inférieur; elle ne saurait se concevoir de l'homme à Dieu. Il est vrai qu'ici Hutcheson remplace le terme de bienveillance par celui d'amour. Mais l'amour ne saurait pas plus être la base de nos vertus religieuses, que la bienveillance celle des vertus indivi-

duelles ou des vertus sociales. De part et d'autre, le principe des devoirs est, non dans la sensibilité, mais dans la raison. Au reste, l'erreur de Hutcheson en ce qui touche les devoirs religieux paraît avoir été la même que celle de Fénelon. L'archevêque de Cambrai aussi donnait l'amour pour base aux devoirs religieux, lorsque, dans ses *Lettres sur la métaphysique et la religion*, il écrivait : « Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira. Ce qu'il lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait. *Nec colitur nisi amando.* »

La morale individuelle et la morale religieuse n'occupent l'une et l'autre qu'assez peu de place dans la philosophie de Hutcheson. Il n'en est pas de même de la morale sociale. Nous la trouvons surtout traitée avec beaucoup de développement au liv. II et au liv. III de son traité intitulé *Système de philosophie morale.* On y rencontre une série de chapitres sur les notions générales qui concernent les droits et les lois, sur la nécessité de la vie sociale, sur les contrats qui lient les membres de la société civile, sur le mariage, sur les motifs qui président à l'établissement des gouvernements. Ici, le traité de Hutcheson prend un caractère plus politique encore que social, quand nous voyons ce philosophe aborder la question des droits des gouvernants, celle des différentes formes de gouvernement, celle des avantages et des inconvénients attachés à ces diverses formes. Après avoir partagé les différents modes de gouvernement en deux catégories, d'une part les modes mixtes, qui peuvent être assez variés, d'autre part les modes simples, qui sont la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, Hutcheson estime qu'une forme mixte, qui se constituerait de la réunion de ces trois modes simples, neutraliserait les inconvénients de chacun d'eux et maintiendrait leurs avantages. On reconnaît dans cette conclusion l'optimisme du citoyen anglais, invinciblement pénétré de l'excellence de la constitution de son pays. Il est pourtant dans la politique de Hutcheson quelques passages qui se rapprochent moins de l'esprit de la constitution anglaise que de celui du *Contrat social,* témoin cet endroit du traité intitulé *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, où il est dit (liv. III, c. 7) que « ceux qui sont investis du commandement suprême n'ont d'autre pouvoir et d'autre droit que ceux qui leur ont été conférés par les décrets primitifs du peuple; » et cet autre encore (liv. III, c. 5), dans lequel, combattant la théorie du droit divin, Hutcheson établit que « Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, pour régler le mode et les limites du pouvoir. »

La théodicée de Hutcheson se rencontre plus particulièrement dans quelques parties de son traité intitulé *Metaphysicæ synopsis* et de l'ouvrage qui a pour titre *Système de philosophie morale.* Le chapitre 9 du livre Ier de ce dernier écrit traite, avec de très-grands détails, des justes notions que nous devons nous faire de la nature de Dieu. Les preuves que le philosophe écossais apporte de l'existence de Dieu sont tirées, 1° du plan général de l'univers; 2° de la structure du corps des animaux; 3° de la propagation des animaux; 4° des rapports du soleil et de l'atmosphère avec la terre que nous habitons et avec le corps des

animaux. Ces preuves appartiennent uniquement à l'ordre physique. Il est regrettable que sur ce point comme sur plusieurs autres déjà signalés, notre philosophe se soit montré le trop fidèle imitateur de Locke, et qu'il ait écarté les arguments métaphysiques, ou, comme les appelle Fénelon, les preuves tirées des idées intellectuelles. Au surplus, ce tort a été généralement celui de la philosophie anglaise et écossaise, et n'est point particulier à Locke ou à Hutcheson. Préoccupés sans cesse de l'univers matériel, de ses lois, des phénomènes dont cet univers est le théâtre, il semble à cette philosophie que l'ordre et l'harmonie du monde visible soit la seule voie par laquelle il nous soit donné de nous élever à la connaissance de Dieu, comme si Dieu ne se révélait pas en même temps et avec une égale évidence dans les idées qui sont en nous de l'immensité, de l'éternité, de l'infini, de la suprême perfection. Ne voyons-nous pas Beattie lui-même, le plus religieux des philosophes écossais, fonder exclusivement sa théodicée sur l'argument des causes finales? Et antérieurement à Beattie, plus près de Hutcheson, ne voyons-nous pas Reid regarder presque comme des écarts de l'imagination les spéculations de Clarke et de Newton, qui consistaient à tirer la preuve de l'existence de Dieu des idées d'éternité et d'immensité qui sont en notre esprit?

La question de l'existence de Dieu est, dans Hutcheson, suivie de celle de ses attributs. Celui sur lequel il insiste spécialement est la bonté, qu'il prouve par le plan de l'univers. Rencontrant l'objection tirée de l'existence du mal, il y répond, comme l'ont fait saint Thomas et Leibnitz, par cette simple réflexion, que l'Etre tout-puissant a permis l'existence de quelque mal pour faciliter celle d'un plus grand bien. Cette question de l'existence du mal, en tant que liée à celle de la véritable fin de l'homme, sert de transition au philosophe écossais pour aborder le problème de l'immortalité de l'âme et de la vie future. Il s'attache à démontrer, 1° que l'attente d'une vie à venir est universelle; 2° que la preuve du contraire est impossible; 3° que l'âme se distingue du corps; 4° que la nécessité d'un état futur se déduit directement de l'harmonie conçue par la raison entre la vertu et le bonheur, et de l'insuffisance de cet accord ici-bas.

En résumé, la philosophie de Hutcheson est loin de former un système homogène. Sur les questions de logique et de métaphysique il reproduit sommairement les idées et la manière de l'école. Sur les questions de l'origine et de la formation des idées, des facultés de l'âme, de l'existence de Dieu, il est, sauf quelques différences accessoires, l'imitateur de Locke. Sur la question du fondement de la morale, il serait difficile de méconnaître en lui le disciple de Richard Cumberland. On s'aperçoit en même temps que, sur plusieurs points, il est un adversaire qu'il s'attache spécialement à combattre; et cet adversaire, c'est Hobbes. En politique Hobbes avait fait prévaloir l'absolutisme et le droit divin; Hutcheson lui oppose la théorie de la pondération des pouvoirs et celle de la souveraineté du peuple. En morale, Hobbes avait posé le principe de l'égoïsme; Hutcheson, sur les traces de Cumberland, lui oppose celui de la bienvaillance : c'est un progrès assurément, puisqu'il y a dans le principe de la bienveillance plus d'élévation et de noblesse que dans le principe d'utilité, mais un pro-

grès insuffisant : car la bienveillance ne saurait être érigée en règle absolue de nos actions. Les qualités de Hutcheson, comme écrivain, sont la clarté, l'élégance, l'abondance, cette dernière dégénérant quelquefois, il faut le dire, en diffusion. La psychologie, la morale, mais surtout la morale sociale et politique, tiennent la place la plus considérable dans ses écrits. A ce titre, Reid, Ferguson et Beattie sont ceux des philosophes ses compatriotes et ses successeurs avec lesquels il offre le plus d'analogie. Les traits qui caractérisent spécialement ces divers philosophes se trouvent, par une heureuse alliance, réunis en Hutcheson, et l'on ne saurait méconnaître en lui non-seulement le fondateur, mais encore le représentant le plus complet de l'école écossaise.

Indépendamment des ouvrages de Hutcheson mentionnés au début de cet article, on peut consulter la notice annexée en forme d'introduction au *Système de philosophie morale* (*Some account of the life, writings, and character of the author*), par le révérend William Leechmann, professeur de théologie en l'université de Glasgow (Glascow et Londres, 1755). — *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIII[e] *siècle*, par V. Cousin (*Ecole écossaise*, publiée par MM. Danton et Vacherot, leçons 2 et 3), Paris, 1840. C. M.

**HUTTEN.** *Voyez* ULRICH.

**HYLOBIENS** [*Hylobii*, de ὕλη, forêt, et de βίος, vie]. C'est le nom que les Grecs donnaient à certains philosophes indiens qui vivaient solitaires dans les bois pour se livrer sans trouble à la contemplation. Ils avaient pour règle de ne faire servir à leur nourriture et à leurs vêtements que des substances végétales. *Voyez* PHILOSOPHIE INDIENNE et GYMNOSOPHISTES. X.

**HYLOZOISME** [de ὕλη, matière, et de ζωή, vie], opinion qui consiste à regarder la vie et la matière comme inséparables l'une de l'autre. Mais tous ceux qui partagent cette opinion ne comprennent pas la vie de la même manière. Les uns la divisent, pour ainsi dire, entre toutes les parties de la matière, et la matière n'est pour eux qu'un agrégat d'atomes animés ou vivants qui ne dépendent d'aucun principe supérieur; les autres, au contraire, se représentent l'univers tout entier comme un seul et même être, comme un animal ou comme une plante, dont la vie, le mouvement et la forme sont le résultat d'une force unique, appelée du nom de nature ou d'âme du monde. La première de ces deux hypothèses a été soutenue par Straton de Lampsaque, et la seconde par les stoïciens. Straton de Lampsaque, également éloigné du mécanisme pur de Démocrite et de la pensée que le monde est un animal, faisait intervenir à la fois dans la génération des choses ce qu'il appelle la nature, c'est-à-dire la vie, et le hasard ou la rencontre fortuite des diverses parties de la matière. Le hasard donne l'impulsion, puis la nature suit son cours. Les stoïciens, quoique regardant le principe actif et le principe passif, c'est-à-dire l'esprit et la matière comme nécessaires l'une à l'autre et, par conséquent, comme inséparables, ne reconnaissaient pas une vie, une activité distincte dans chaque partie de la matière; mais l'univers tout entier ne formait à leurs yeux qu'un seul être

et leur paraissait animé d'un même principe. C'est ce principe qui devait donner à tout le mouvement, la forme, la vie. Il était aussi considéré comme la loi inévitable des choses, comme la raison universelle. Plus tard l'hylozoïsme reparaît dans l'école d'Alexandrie, à côté du mysticisme le plus exalté : car, selon les disciples de Plotin, la présence de l'âme du monde se fait sentir dans les moindres atomes de la matière. On le trouve aussi chez Cardan, dans l'école de Paracelse, et même dans la doctrine de Spinoza, qui affirme que la vie existe à différents degrés dans toute la nature: *Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt;* et qui ne concevait pas un mode de l'étendue sans un mode correspondant de la pensée. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer avec plus d'étendue ni d'apprécier ces divers systèmes, à chacun desquels nous consacrons un article séparé: nous dirons seulement que tous semblent avoir confondu la vie avec la force. Il est vrai que la matière ne peut pas être conçue sans force: car l'inertie même en est une, et dans les corps les plus inertes en apparence il y a un travail de composition et de décomposition, il y a des répulsions et des affinités électives qui supposent évidemment un certain degré d'activité. Mais la vie ne peut exister qu'avec l'organisme. Or, comme on est forcé de reconnaître une nature inorganique, il s'ensuit que la vie n'est pas partout: elle n'est donc pas essentielle à la matière; elle y est donc venue et s'y est répandue par degrés d'une source supérieure. D'ailleurs, que ferait la vie sans l'intelligence et comment concevoir l'intelligence sans la conscience? X.

**HYPATIE**, la plus célèbre des néoplatoniciennes, était d'Alexandrie, et avait pour père Théon. On ignore la date, même approximative, de sa naissance. Généralement on la recule au moins jusqu'à 370, parce qu'il semble qu'elle périt, sinon à la fleur, du moins dans la force de l'âge. Son éducation comprit le cercle entier des études alors en vogue. Fille du premier mathématicien et astronome de l'époque, elle ne recula point devant les théories abstraites, devant les calculs des deux sciences cultivées par son père; elle y joignit la culture de la philosophie. On peut en croire ceux qui veulent que Théon lui-même l'ait initiée au péripatétisme ; mais, pour le platonisme, il faut reconnaître qu'elle eut d'autres maîtres. Comme on ne les désigne pas, et qu'il reste douteux que leur élève soit née en 370, on ne peut que conjecturer leurs noms. Au cas pourtant où l'on adopterait la date en question, il deviendrait présumable qu'à Prohérèse et à Plutarque reviendrait l'honneur d'avoir instruit Hypatie dans les principes néoplatoniciens. Prohérèse, plus sophiste que philosophe, habita Alexandrie; Plutarque était le chef de l'école d'Athènes, et il est de fait qu'Hypatie séjourna dans cette ville assez longtemps pour y avoir de l'influence. D'autres femmes, au reste, s'y occupaient de philosophie, ainsi qu'elle, entre autres Asclépigénie, la fille du maître. De retour dans sa ville natale, Hypatie ne tarda point à y devenir l'objet d'une vive admiration. Sa beauté, l'étendue de ses connaissances, son talent d'élocution firent de sa maison un centre à la mode. Il paraît qu'en réalité il n'y avait point alors dans Alexandrie d'enseignement philosophique, ou qu'au moins cet enseignement ne jetait aucun éclat. Hypatie s'empara

de la place qui restait ainsi à prendre. Quant à ses doctrines, quoique née d'un père voué au culte d'Aristote et nourrie dans l'étude des sciences positives, elle était néoplatonicienne. Synésius, dont le néoplatonisme déborde jusque dans ses hymnes, se reconnaît son élève; et son accent, toutes les fois qu'il parle d'elle, est celui d'un homme qui partage ses doctrines philosophiques. Si tel était le langage d'un évêque, on comprend combien, parmi des laïques, et surtout parmi les païens, la parole et la personne d'Hypatie devaient éveiller d'enthousiasme. On l'appelait *la philosophe*, ἡ φιλόσοφος, et, du nom de Théon, son père, on avait fait celui de Théotecne (père d'un enfant divin). Bien qu'elle portât souvent le manteau des philosophes, sa beauté fit naître plus d'une passion dans son auditoire, et sa haute réputation de vertu y ajoutait encore sans doute. On assure que l'évêque d'Alexandrie, saint Cyrille, passant un jour devant la maison d'Hypatie au moment du cours, fut étonné de l'affluence qui s'y dirigeait ou en sortait, et ressentit un mouvement de jalousie; mais si le fait est vrai, ce ne fut pas jalousie de bel esprit, ce fut dépit d'apôtre chrétien et d'homme politique. Le paganisme au commencement du v[e] siècle était encore vivace; et la philosophie, le néoplatonisme surtout, en le rajeunissant, en l'interprétant, lui venait en aide de toutes ses forces, et gardait une attitude hostile en face de l'Eglise. D'autre part, l'énorme puissance des évêques d'Alexandrie dans la capitale de leur diocèse les mettait à tous instants en conflit de pouvoir avec les préfets, et ceux-ci, même lorsqu'ils étaient chrétiens, cherchaient partout, pour contrebalancer leurs rivaux, des auxiliaires. A ce titre, le judaïsme, le paganisme, le néoplatonisme trouvaient près d'eux accueil ou ménagement. Ce fut surtout ce qui arriva à partir de l'avénement de saint Cyrille à l'épiscopat (en 412). Saint Cyrille, dès l'abord, se montra bien autrement exigeant que son oncle, l'impérieux Théophile. Représentant à la fois la philosophie et le paganisme, Hypatie lui pesait donc comme ennemie de la foi; amie d'Oreste, le préfet, et ne manquant pas d'influence sur lui, c'était de plus une ennemie personnelle, puisqu'elle voulait des bornes à la toute-puissance de l'évêque. Les années 413 et 414 avaient été signalées par des collisions déplorables. Saint Cyrille en personne, avec des bandes à lui, avait occupé les synagogues, chassé les juifs et permis le pillage de leurs biens; saint Cyrille encore, après le supplice d'Ammonius (mis à mort pour avoir participé à l'émeute suscitée par les cinq cents moines de Nitria au nom de l'évêque, et pour avoir failli crever l'œil au gouverneur), avait fait faire des obsèques solennelles au séditieux, et l'avait qualifié de martyr. Il est vrai qu'entre ces deux actes, il avait été trouver Oreste, les Evangiles à la main, et lui avait offert de vivre désormais en paix avec lui, et qu'Oreste avait refusé cette satisfaction, que n'accompagnait ni punition des coupables ni réparation des dommages. Probablement c'est à l'influence d'Hypatie que Cyrille attribua la froideur d'Oreste. C'est aussi en vertu de ses conseils qu'on supposait avoir eu lieu la mort d'Hiérax, ce misérable maître d'école, espion de l'évêque, qu'Oreste fit un jour arrêter au théâtre et appliquer à la torture (413), ce qui avait été le point de départ des désordres. Quoi qu'il en puisse être, Cyrille avait tout fait pour passionner démesurément ses amis et la foule, et c'est lui plus qu'Oreste qui dominait

dans Alexandrie lorsque, au commencement de 415, un jour de carême, Hypatie en voiture voit accourir à elle une foule furieuse. On arrête son char, on l'en arrache, on l'entraîne; elle arrive ainsi en face de la grande église, dite l'*Impériale;* là bientôt on lui enlève ses vêtements; les tuiles, les débris de poterie pleuvent sur elle : elle est lapidée. Sa mort même n'assouvit pas ses meurtriers; on se précipite sur son cadavre; on l'insulte, on le déchire, on promène par les rues d'Alexandrie ces restes sanglants comme des trophées du christianisme. Un peu plus tard, on les réunit, et on les brûle au Cinaron.

Hypatie avait écrit deux *Commentaires:* l'un sur le *Canon astronomique* de Ptolémée, l'autre sur les *Sections coniques* d'Apollonius de Perga. Les deux ouvrages sont perdus, et il ne nous reste de leur auteur qu'un *Canon,* ou table astronomique, inséré dans les *Tables manuelles* attribuées à Théon. On lui a, mais faussement, attribué une *Lettre à saint Cyrille,* qui nous la montrerait assez disposée à embrasser le christianisme, si elle n'était arrêtée par ce dogme que Dieu est mort pour les hommes, et les malheurs de Nestorius, condamné, banni, pour avoir soutenu des idées plus conformes à la raison. Nestorius n'ayant été condamné qu'en 431, il est trop clair que la pièce est apocryphe; mais elle est curieuse en montrant que la mémoire de l'illustre néoplatonicienne survivait même parmi les chrétiens. Pendant longtemps en effet on donna le nom de *seconde Hypatie* aux femmes qui se distinguaient par l'étendue et la profondeur des connaissances, et on lit dans l'*Anthologie* une épigramme en son honneur, probablement de Paul le Silentiaire. Synésius nomme Hypatie en plusieurs passages, lorsqu'il écrit à son frère, et de plus ses lettres 10, 14, 15, 33, 80, 124, 153 (édit. Petau), lui sont adressées. Le ton qui y règne est celui d'une respectueuse amitié. Avec la dernière de ces lettres, il lui envoie deux ouvrages (son *Dion* et son *Traité des Songes*), les soumettant à son examen, et déclarant qu'il ne les publiera que s'ils n'ont son approbation. Les sept lettres et le fragment authentique ont été publiés par Wolf dans son *Mulierum græcarum.... Fragmenta, etc.* Socrate, Sozomène, Philostorge, dans leurs *Histoires ecclésiastiques,* Saxius, Brucker, Montucla, Fabricius et une foule d'autres, dans leurs grands Recueils, ont parlé d'Hypatie. Il faut surtout y joindre Tillemont (*Hist. ecclésiast.,* t. XIV, *Vie de saint Cyrille,* art. 3). Mais, de plus, il existe plusieurs monographies sur cette femme célèbre, Ménage d'abord, ensuite Schmid (*Diatrib. de Hipparcho, 2 Theon, atque Hypatia,* in-4°, Iéna, 1691), donnèrent l'exemple. Toland le suivit, dans le n° 3 de son *Tetradymus;* mais l'emportement avec lequel il s'exprime sur saint Cyrille nuit à l'effet qu'il veut produire. L'abbé Goujet, sous les initiales M. G., a, au contraire, tenté de justifier le prélat dans sa *Continuation des Mémoires* du P. Desmolets, § 138-187 et 187-191. Enfin Wernsdorf a donné quatre *Dissertations sur Hypatie,* in-4°, Wittemberg, 1747 et 1848. VAL. P.

**HYPOTHÈSE** [ὑπόθεσις, littéralement *supposition*]. Aristote, en créant la logique, a été obligé d'en composer aussi la langue, et c'est lui qui s'est servi pour la première fois du mot que nous essayons de définir. Ayant donné le nom de *thèse* (θέσις) à toute proposition qui, sans être un axiome, sert de base à la démonstration et n'a pas besoin

elle-même d'être démontrée, il distingue deux espèces de thèses, l'une qui exprime l'essence de la chose, et l'autre son existence ou sa non-existence. La première est la définition (ὁρισμός), et la seconde l'*hypothèse*, c'est-à-dire ce qui est subordonné à la thèse (*Dern. Analyt.*, liv. I, c. 2). Mais il n'emploie jamais cette expression que par rapport à l'argumentation syllogistique, en considérant à la fois la position de celui qui parle et de celui qui écoute. « Tout ce que l'on prend comme démontré, dit-il (*ubi supra*, c. 10), sans l'avoir démontré soi-même, et qui est accepté par celui à qui l'on démontre, est une hypothèse, non point absolue, mais relativement à cette personne seule. » Si, au contraire, celui qui écoute refuse de croire à une proposition de ce genre, alors le mot d'*hypothèse* est remplacé par celui de *postulat*. « Le postulat, pour nous servir encore de ses propres termes (*ubi supra*), est ce qui est à demi contraire à la pensée de celui qu'on instruit, ou ce que l'on prend pour démontré et qu'on emploie comme tel, sans l'avoir soi-même démontré. » A cette définition purement scolastique on a substitué depuis longtemps un sens à la fois plus précis et plus large. On entend aujourd'hui par hypothèse la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer l'existence de ces choses. Ce n'est pas assez pour la satisfaction de notre esprit d'observer et de connaître les phénomènes; il faut qu'il remonte à leurs causes, qu'il les voie, en quelque facon, dans le principe même d'où ils sortent. Or, quand la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience ni à la démonstration, il a recours aux hypothèses. Les véritables causes des faits que nous avons observés sont souvent si éloignées des principes dont nous sommes entièrement sûrs, et des expériences que nous pouvons faire, qu'on est obligé d'y suppléer par des explications plus ou moins probables. La probabilité, c'est-à-dire l'hypothèse, ne doit donc pas être rejetée d'une manière absolue du domaine de la science; il faut un commencement dans toutes les recherches, et ce commencement est presque toujours une tentative imparfaite et sans succès. La vérité est comme un pays inconnu dont on ne peut trouver la bonne route qu'après avoir essayé de toutes les autres.

Une hypothèse étant admise, on la soumet à l'épreuve de l'expérience. Si l'expérience la confirme; si elle s'accorde avec tous les faits pour l'explication desquels elle a été imaginée; si toutes les conséquences qu'on en peut tirer se trouvent dans le même cas, et qu'en même temps elle ne soit pas en contradiction avec les principes ou les lois essentielles de notre intelligence, il nous est impossible alors de lui refuser notre assentiment, et on peut la regarder comme définitivement acquise à la science. Rien ne démontre mieux l'utilité des hypothèses, ou l'intervention de l'imagination dans les découvertes de la raison, que l'histoire de l'astronomie et des sciences qui en dépendent. Par exemple, c'est par l'hypothèse de l'ellipticité des orbites des planètes que Képler parvint à découvrir la proportionnalité des aires et des temps, et celle des temps et des distances. Ce furent ensuite ces deux fameux théorèmes, qu'on appelle les *analogies de Képler*, qui mirent Newton à portée de démontrer que la supposition de l'ellipticité des orbes des planètes s'accorde avec les lois de la mécanique, et

d'assigner la proportion des forces qui dirigent les mouvements des corps célestes. C'est de la même manière qu'on est parvenu à savoir que Saturne est entouré d'un anneau qui réfléchit la lumière et qui est séparé du corps de la planète et incliné à l'écliptique : car l'existence de cet anneau ne fut d'abord qu'une hypothèse imaginée par Huyghens pour expliquer les observations qu'il avait faites sûr ce corps céleste. Les sciences naturelles, la géologie, la physiologie, la philologie même considérée dans ses dernières et plus brillantes découvertes, pourraient nous offrir des preuves sans nombre à l'appui de la même proposition.

Il y a deux excès à éviter au sujet des hypothèses : celui de leur faire une trop grande part, de les regarder comme la vérité elle-même, avant de leur avoir fait subir toutes les épreuves nécessaires pour les changer en démonstrations; et celui de les proscrire entièrement. En philosophie, le premier peut être reproché à l'école allemande, et le second à l'école écossaise. Les anciens accueillaient trop favorablement et trop facilement les hypothèses; leur physique surtout ou leur cosmologie n'avait pas d'autre base. Les modernes ont eu beau les proscrire en principe, il leur a été impossible de les éviter, soit dans les sciences naturelles, soit dans les sciences morales et métaphysiques. Qu'y a-t-il de plus hypothétique que la physique de Descartes, que la psychologie sensualiste de Locke et de Condillac, et que la plupart des théories philosophiques du XVIII[e] siècle? C'est en vain que l'on chercherait à proscrire l'hypothèse; il faut seulement songer à en régler l'usage : car elle est une des conditions du développement de l'esprit humain. C'est par des hypothèses que Copernic, Képler, Huyghens, Descartes, Leibnitz, Newton, Cuvier, Champollion ont signalé leur génie et fait marcher la science. X.

# I

**I**, dans les termes de convention dont l'école se servait pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions particulières et affirmatives. Cette lettre ne se rencontre jamais trois fois dans le même terme, parce qu'un syllogisme ne saurait se composer de plusieurs propositions particulières. *Voyez* Syllogisme.

**IBN-BADJA** (Abou-Becr Mohammed ben-Yahya), surnommé *Ibn-al-Çayeg* (Fils de l'orfévre) et cité par les scolastiques sous le nom corrompu d'*Aven-Pace* ou *Avempace*, est un des philosophes les plus célèbres parmi les Arabes d'Espagne. On vante aussi ses connaissances étendues dans la médecine, les mathématiques et l'astronomie, et, comme Farabi, il joignit à un esprit profond et spéculatif un talent distingué pour la musique et notamment pour le jeu du luth. Les détails de sa vie nous sont peu connus. Il naquit à Saragosse vers la fin du XI[e] siècle. En 1118, nous le trouvons à Séville, où probablement

il s'était fixé et où il composa alors différents traités ayant rapport à la logique (Cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. Ier, p. 179). Plus tard il se rendit en Afrique, où, à ce qu'il paraît, il jouissait d'une haute considération auprès des princes Almoravides. Il mourut à un âge peu avancé à Fez, l'an 533 de l'hégire (1138). Quelques auteurs arabes rapportent qu'il fut empoisonné par les médecins, dont il avait excité la jalousie.

Ibn-Abi-Océibia qui, dans son *Histoire des médecins*, nous donne quelques détails sur Ibn-Bâdja et sur ses écrits, cite un certain Aboul-Hasan-Ali qui avait réuni divers traités d'Ibn-Bâdja dans un recueil précédé d'une introduction, où notre philosophe est présenté comme le premier qui ait su tirer un profit réel des écrits philosophiques des Arabes d'Orient, répandus en Espagne depuis le règne d'Al-Hakem II (961-976). A la vérité, Ibn-Bâdja fut précédé par un philosophe distingué que les théologiens chrétiens, notamment saint Thomas d'Aquin et Albert le Grand citent souvent sous le nom d'Avicebron; mais nous montrerons ailleurs qu'Avicebron était juif, et que ses doctrines, qui, au XIIIe siècle, firent tant de sensation parmi les docteurs chrétiens, étaient entièrement inconnues aux Arabes (*Voyez* l'art. JUIFS). Ibn-Bâdja peut donc être réellement considéré comme le premier qui ait cultivé la philosophie avec succès parmi les Arabes d'Espagne. Son illustre compatriote, Tofaïl, qui ne l'avait pas connu personnellement, mais qui florissait peu de temps après lui, lui rend le témoignage d'avoir surpassé tous ses contemporains par la justesse de son esprit, par sa profondeur et sa pénétration; mais en même temps il regrette que les affaires de ce monde et une mort prématurée n'aient pas permis à Ibn-Bâdja d'ouvrir tous les trésors de sa science : car, dit-il, ses écrits les plus importants sont restés incomplets, et ceux qu'il a pu achever ne sont que de petites dissertations écrites à la hâte (Voyez *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Haï Ebn-Yokdhân*, p. 15).

Ibn-Abi-Océibia nous a donné la nomenclature des écrits d'Ibn-Bâdja; nous y remarquons, outre quelques ouvrages de médecine et de mathématiques, divers traités de philosophie, dont nous parlerons plus loin, et des commentaires sur plusieurs ouvrages d'Aristote, notamment sur la *Physique* et sur certaines parties de la *Météorologie*, du traité *de la Génération et de la Destruction*, et des derniers livres du traité *des Animaux* (c'est-à-dire des livres qui font suite à l'*Histoire des animaux*, tels que le traité *des Parties des animaux*, etc.). Ses principaux écrits philosophiques, signalés par Tofaïl comme inachevés, sont: divers traités de logique, qui se conservent à la bibliothèque de l'Escurial (*Voyez* Casiri, *ubi supra*), un traité *de l'Ame*, et un autre intitulé *du Régime du solitaire*. On cite aussi son *Traité de la Conjonction de l'intellect avec l'homme* et sa *Lettre d'adieux* (*Risâlet al widâ*). Cette dernière a été traduite en hébreu sous le titre de *Iggéreth ha-petirah*, que Wolf, dans sa *Bibliotheca hebræa* (t. Ier, p. 6), a rendu par *Epistola de discessu, sive abductione animæ a rebus mundanis;* mais le contenu ne justifie guère cette traduction. La *Lettre d'adieux*, dont la version hébraïque se trouve à la Bibliothèque royale (manuscr. de l'Oratoire, n° 111), contient des réflexions sur le premier mobile dans l'homme, ou sur ce qui donne l'impulsion à l'homme intellectuel, et sur le véri-

table but de l'existence humaine et de la science (qui est de s'approcher de Dieu et de recevoir l'*intellect actif* émané de lui); et l'auteur ajoute quelques mots très-vagues et très-obscurs sur la permanence de l'âme individuelle, qu'il ne paraît admettre ni plus ni moins qu'Aristote lui-même. Le titre de *Lettre d'adieux* lui vient probablement de ce que l'auteur, sur le point de faire un long voyage, l'adressa à un de ses jeunes amis, afin de lui laisser, s'il ne le revoyait plus, ses idées sur les sujets importants qui y sont traités. C'est cette lettre qui, dans la version latine des œuvres d'Averrhoès, est appelée *Epistola expeditionis*. Nous reconnaissons dans cet écrit une tendance manifeste à réhabiliter la science et la spéculation philosophique, qui seules, selon Ibn-Bâdja, peuvent conduire à la connaissance de la nature et qui, *par le secours qui vient d'en haut*, amènent aussi l'homme à se connaître lui-même et à se mettre en rapport avec l'intellect actif. L'auteur blâme Gazâli d'avoir cherché à se faire illusion par une certaine exaltation mystique; selon lui, Gazâli s'est trompé lui-même et a trompé les autres, en prétendant, dans son livre intitulé *Al-monkidh* ou *Délivrance de l'erreur* (*Voyez* l'art. GAZALI), que, vivant dans la solitude, le monde intellectuel s'ouvrait à lui, et qu'il voyait alors les choses divines, ce dont il éprouvait une grande jouissance, qui, selon lui, serait le but de la méditation.

Le traité intitulé *du Régime du solitaire* était sans doute l'ouvrage le plus remarquable et le plus original d'Ibn-Bâdja. Ibn-Roschd, à la fin de son traité *de l'Intellect matériel* ou *de la Conjonction* (*Voyez* IBN-ROSCHD), parle de cet ouvrage en ces termes : « Abou-Becr Ibn-al-Çayeg a cherché à établir une méthode pour le régime du solitaire dans ces pays; mais ce livre est incomplet et, en outre, il est difficile d'en comprendre toujours la pensée. Nous tâcherons d'indiquer dans un autre endroit le but que l'auteur s'était proposé : car il est le seul qui ait traité ce sujet, et aucun de ceux qui l'ont précédé ne l'a dévancé sur ce point. » Malheureusement nous ne possédons plus le traité d'Ibn-Bâdja, et nulle part dans les écrits que nous connaissons d'Ibn-Roschd nous ne trouvons les renseignements promis dans le passage que nous venons de citer. Mais un philosophe juif du XIV[e] siècle, Moïse de Narbonne, dans son commentaire hébreu sur le *Haï-Ebn-Yokdhân* de Tofaïl, nous fournit sur l'ouvrage d'Ibn-Bâdja des détails précieux, qui nous permettront d'en indiquer ici les points principaux, et d'en présenter une analyse succincte.

Il nous semble qu'Ibn-Bâdja avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le seul moyen du développement successif de ses facultés, peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. Il considère l'homme isolé de la société, participant à ce qu'elle a de bon, mais se trouvant hors de l'influence de ses vices. Il ne recommande pas la vie solitaire, mais il indique la voie par laquelle l'homme, au milieu des inconvénients de la vie sociale, peut arriver au bien suprême. Cette voie peut être suivie par plusieurs hommes ensemble, qui auraient les mêmes sentiments et viseraient au même but, ou même par une société tout entière, si elle pouvait être parfaitement organisée. Acceptant la société telle qu'elle est, Ibn-Bâdja recommande seulement que l'on cherche à vivre dans le meilleur État possible, c'est-à-dire dans

celui qui renferme dans son sein le plus grand nombre de sages ou de philosophes.

Ibn-Bâdja commence par expliquer ce qu'il entend par le mot *tedbir* (régime) : ce mot ne saurait s'appliquer à une action unique; mais il indique un concours d'actions dirigées ensemble vers un certain but, comme le *régime* politique, le *régime* du monde, attribué à Dieu. Ce concours réglé d'actions, demandant la réflexion, ne peut se trouver que chez l'homme. Le régime du solitaire doit être l'image du régime politique de l'Etat parfait, de l'Etat modèle, ce qui amène l'auteur à entrer dans des détails sur le régime politique. Un des traits principaux de son Etat idéal est l'absence des médecins et des juges. La médecine y est inutile, parce que les citoyens ne s'y nourriront que de la manière la plus convenable, et ils ne prendront pas d'aliments qui puissent leur nuire par leur qualité ou leur quantité; les maladies qui viennent de dehors se guérissent ordinairement par la nature. Il sera également inutile d'y rendre la justice, car les relations des citoyens seront fondées sur l'amour, et il n'y aura jamais de différend parmi eux. Les *solitaires*, dans un Etat imparfait, doivent tâcher de devenir des éléments de l'Etat parfait; on leur donne le nom de *plantes*, parce qu'on les compare aux plantes qui poussent spontanément (par la nature) au milieu de leur espèce (cultivée par l'art); ce sont eux, ajoute Ibn-Bâdja, que les soufis appellent *étrangers*, parce qu'ils sont en quelque sorte étrangers dans leur famille et dans la société qui les entoure.

Entrant ensuite en matière, Ibn-Bâdja considère les différentes espèces d'actions humaines, afin de désigner celles qui peuvent conduire au but et qui seules peuvent être considérées comme véritablement *humaines*. Il y a des rapports entre l'homme et l'animal, de même qu'il en existe entre l'animal et la plante, et entre celle-ci et les minéraux. Les actions particulières à l'homme et véritablement *humaines* sont celles qui résultent du *libre arbitre*, c'est-à-dire, comme l'ajoute Ibn-Bâdja, d'une volonté émanée de la réflexion et non pas d'un certain instinct qu'on trouve aussi chez les animaux. Ainsi, par exemple, un homme qui casse une pierre, parce qu'elle l'a blessé, fait une action *animale;* mais s'il la casse, afin qu'elle ne blesse pas les autres, c'est une action *humaine*. Il est rare de rencontrer chez l'homme des actions purement animales; mais on en rencontre souvent qui sont purement humaines, et telles doivent être celles du *solitaire*. Celui-ci doit s'efforcer de ne point avoir égard, dans ses actions, à l'âme animale; il ne doit se laisser guider que par l'âme rationnelle, et faire plutôt ce qui est juste et équitable que ce qui est utile. Il faut que, lorsque l'âme rationnelle et l'âme animale sont en collision, la première remporte toujours une victoire complète; il faut que le solitaire cherche ainsi à perfectionner ses qualités morales, et que par là ses actions soient plutôt divines qu'humaines. En donnant à ses actions une pareille direction, le solitaire arrivera successivement à comprendre le monde spirituel, ce qui doit être le but de tous ses efforts.

Ibn-Bâdja entre ensuite dans de longs détails sur ce qu'il appelle les *formes spirituelles*. On sait quelle est la valeur des mots *forme* et *matière* dans la philosophie péripatéticienne. Par formes spirituelles il faut

comprendre ici les formes pures sans matière et les idées abstraites de toutes les facultés de l'âme humaine, formes qu'elle reçoit et dont elle est, pour ainsi dire, la matière. Les formes spirituelles sont de différentes espèces plus élevées les unes que les autres à mesure qu'elles sont plus éloignées de la *corporéité*. On en distingue quatre espèces: 1° les formes des corps célestes, c'est-à-dire les substances spirituelles qui les mettent en mouvement : ce sont là des formes pures qui n'ont aucun rapport à la matière sublunaire; 2° l'intellect actif, lequel, quoique forme pure, est mis en rapport avec la matière, en agissant sur l'*intellect passif* appelé aussi *intellect matériel;* 3° les *formes intelligibles* ou les idées abstraites des choses, ou, comme les appelle Ibn-Bâdja, *al-ma' koulât al-hayyoulâniyya* (*intelligibilia materialia*), qui ont leur siége dans l'intellect matériel où passif, où elles sont en puissance, et que l'intellect actif fait passer à l'entéléchie; 4° les idées qui correspondent aux autres facultés de l'âme, c'est-à-dire au sens commun, à l'imagination et à la mémoire. Cette dernière espèce est appelée aussi *forme spirituelle individuelle,* tandis que la deuxième et la troisième espèce constituent ensemble la *forme spirituelle générale.* Ibn-Bâdja dit qu'il ne s'arrêtera pas à la première espèce, qui n'a aucun rapport à son sujet, son but étant de s'occuper de l'esprit par excellence, ou de l'intellect actif, et des formes intelligibles. Il considère ensuite les actions humaines dans leur rapport avec ce qu'il appelle la *forme corporelle* (c'est-à-dire ce qui satisfait aux besoins matériels du corps), avec la *forme spirituelle individuelle* et avec la *forme spirituelle générale.* Nous ne pouvons pas ici suivre Ibn-Bâdja dans les détails de ses théories qu'Ibn-Roschd lui-même trouva très-obscures. Par une infinité de distinctions subtiles, Ibn-Bâdja élimine de ses formes spirituelles tout ce qui n'amène pas directement au but, et fait parvenir son solitaire aux *formes* ou *idées spéculatives* (*intelligibilia speculativa*), qui ont leur entéléchie en elles-mêmes, et qui sont, pour ainsi dire, les idées des idées; la plus élevée est l'*intellect acquis,* émanation de l'intellect actif, et par lequel l'homme parvient à se comprendre lui-même comme être intellectuel. *Adeptus igitur intellectus est,* dit Albert le Grand (*De intellectu et intelligibili,* tr. III, c. 8) *quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum.* Par là, l'homme parvient à s'identifier avec l'intellect actif, et devient *intellect en action,* ce qui est le véritable fruit de toute science.

Ibn-Bâdja ne nous dit pas clairement comment se fait la *conjonction* entre l'intellect actif et l'intellect matériel ou passif, et on a vu plus haut qu'il fait intervenir un secours surnaturel. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est qu'Ibn-Bâdja imprima à la philosophie arabe en Espagne un mouvement tout opposé aux tendances mystiques de Gazâli, et qu'il proclama la science spéculative seule capable d'amener l'homme à concevoir son propre être ainsi que l'intellect actif, comme il le dit clairement dans la *Lettre d'adieux,* et comme nous l'apprend Tofaïl (*ubi supra,* p. 7). C'est ainsi qu'il eut le mérite de tracer la voie sur laquelle marcha son illustre disciple Ibn-Roschd. S. M.

**IBN-ROSCHD** (Aboul-Walîd Mohammed Ibn-Ahmed), que nous appelons communément AVERRHOÈS, le célèbre commentateur des œu-

vres d'Aristote et le plus illustre parmi les philosophes arabes, naquit dans le premier quart du XII<sup>e</sup> siècle à Cordoue, où sa famille occupait depuis longtemps un rang élevé dans la magistrature. Son grand-père, appelé, comme lui, Aboul-Walîd Mohammed, le plus illustre jurisconsulte de son temps, avait été, sous les Almoravides, kâdhi al-kodhâ (grand juge) de toute l'Andalousie et un des personnages politiques les plus influents (*Voyez* Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en Espana*, 3<sup>e</sup> partie, c. 29, édit. de Paris, p. 423 et suiv.). Il existe à la Bibliothèque royale un recueil volumineux de ses consultations juridiques; il était né l'an 450 de l'hégire (1058) et mort l'an 520 (1126). Son fils Ahmed, le père de notre philosophe, fut, dit-on, revêtu des mêmes dignités. Le jeune Ibn-Roschd étudia d'abord la théologie positive et la jurisprudence qui, l'une et l'autre, fondées sur le *Koran*, ne forment chez les Arabes qu'une seule science connue sous le nom de *fik'h;* selon Ibn-Abi-Océibia, il était un phénix dans cette science. Il paraît cependant qu'elle ne put satisfaire à ses goûts : car, contrairement à l'usage des fakih ou docteurs musulmans, qui ne sortent guère de leur spécialité, il aborda avec un grand zèle la médecine, les mathématiques et la philosophie; le célèbre Ibn-Bâdja et un certain Abou-Djaafar Haroun furent ses précepteurs. Il est à regretter qu'Ibn-Abi-Océibia, qui écrivit son *Histoire des médecins* environ quarante ans après la mort d'Ibn-Roschd, et qui lui a consacré quelques pages, ne nous ait donné que très-peu de détails sur sa vie, et ne nous ait rien dit sur son éducation et sur la marche de ses études. Ce qu'il dit d'Ibn-Roschd se rapporte principalement à ses dernières années; pour ce qui concerne tout le reste de sa longue carrière, il se borne à nous apprendre qu'il était kâdhi à Séville avant de l'être à Cordoue, et nous sommes réduits à recueillir quelques dates que nous rencontrons çà et là dans ses écrits. Le titre d'al-kâdhi qui précède toujours son nom, soit en tête, soit à la fin de ses ouvrages, nous montre qu'il exerçait pendant un grand nombre d'années les fonctions de juge. Une grande révolution s'opéra dans le Maghreb pendant la jeunesse d'Ibn-Roschd; les Mowahhedîn ou Almohades renversèrent la dynastie des Almoravides et s'emparèrent successivement du nord-ouest de l'Afrique et de l'Espagne musulmane. Ibn-Roschd, à ce qu'il paraît, fut en faveur auprès de la nouvelle dynastie, de même que ses amis, le célèbre médecin Abou-Merwân Ibn-Zohar et le philosophe Abou-Becr Ibn-Tofaïl (*Voyez* TOFAÏL). En 548 (1153) nous le trouvons à Maroc, où probablement il remplissait alors une mission (*Comment. sur le traité du Ciel*, vers la fin du liv. III); vers cette même époque, le roi Abd-al-Moumen s'occupa de la fondation de divers colléges et établissements littéraires qui devaient illustrer sa résidence de Maroc (Conde, *ubi supra*, c. 43, p. 179). Ce fut sans doute vers l'an 565 (1169), sous le règne de Yousouf, fils d'Abd-al-Moumen, qu'Ibn-Roschd fut nommé kâdhi de Séville : car, à la fin de son *Commentaire sur les traités des Animaux*, il dit l'avoir achevé au mois de safar 565 (novembre 1169), à Séville, après s'y être transporté de Cordoue; et dans un passage du XIV<sup>e</sup> livre (liv. IV du traité *des Parties des animaux*), il s'excuse des erreurs qu'il peut avoir commises sur ce qu'il était alors très-occupé des affaires publiques et éloigné de sa maison (à Cordoue), ce qui l'avait empêché de s'en-

tourer d'un certain nombre d'exemplaires et de vérifier les textes. Il dit à peu près la même chose à la fin de son *Commentaire moyen sur la Physique*, achevé à Séville le 1[er] rédjeb de la même année (21 mars 1170). Il resta au moins deux ans à Séville : car, dans son *Commentaire sur la Météorologie*, en parlant des tremblements de terre qui eurent lieu à Cordoue en 566, il ajoute qu'il était alors à Séville, mais qu'il arriva à Cordoue peu de temps après. Ce fut depuis cette époque qu'il composa la plupart des ouvrages qui ont illustré son nom. Par ses travaux littéraires il faisait diversion aux graves préoccupations et aux fatigues que lui causèrent les affaires publiques, et dont il se plaint bien souvent. A la fin du premier livre de son *Abrégé de l'Almageste*, il dit qu'il avait dû se borner à rapporter les théorèmes les plus indispensables, et il se compare à un homme qui a vu sa maison subitement enveloppée d'un incendie et qui n'a que le temps de sauver les choses les plus précieuses et les plus nécessaires à la vie. Il acheva ses commentaires moyens sur la *Rhétorique* et sur la *Métaphysique* dans les premiers mois de l'an 570 (1174) ; accablé de fatigues et atteint d'une grave maladie, il se hâta de mettre la dernière main à la *Métaphysique*, de crainte de laisser ce travail inachevé ; et il se promit, si Dieu lui accordait la vie, d'écrire plus tard sur ce livre et sur d'autres ouvrages d'Aristote des commentaires plus développés, projet que la Providence lui permit de réaliser. Il paraît que ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages ; son traité *de Substantia orbis* est daté de Maroc l'an 574 (1178), et l'année suivante nous le retrouvons à Séville, où il acheva alors un traité de théologie dont nous parlerons plus loin (*Voyez* Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. 1[er], p. 185). En 578 (1182), le roi Yousouf l'appela de nouveau à Maroc et le nomma son médecin ; mais, quelque temps après, il lui conféra la dignité de kâdhi de la ville de Cordoue (*Voyez* Conde, *ubi supra*, c. 47, p. 493). Ibn-Roschd jouissait d'une égale faveur auprès du roi Yaakoub, surnommé Almançour, qui succéda à son père Yousouf en 580 (1184). Probablement Ibn-Roschd, déjà avancé en âge, se retira des affaires et consacra ses loisirs à ses grands travaux philosophiques. Lorsque le roi Almançour vint à Cordoue, en 1195, pour se mettre en campagne contre Alphonse, roi de Castille et de Léon, il fit venir Ibn-Roschd auprès de lui et le combla d'honneurs. Cependant les dernières années de notre philosophe furent troublées par quelques nuages ; sa position élevée lui avait suscité des jalousies. Ses ennemis surent le rendre suspect ; il fut accusé, ainsi que plusieurs autres savants d'Espagne, de prôner la philosophie et les sciences de l'antiquité au détriment de la religion musulmane. Ibn-Roschd, dépouillé de ses dignités, fut relégué par Almançour dans la ville d'Elisana (Lucena) près de Cordoue, et il lui fut défendu d'en sortir. La ville de Lucena avait été, sous les dynasties précédentes, abandonnée aux juifs ; cette circonstance a donné lieu aux récits absurdes de Léon Africain, qui prétend qu'Ibn-Roschd fut relégué chez les juifs de Cordoue et qu'il chercha un refuge chez son disciple Maimonide. Ces détails, ainsi que les autres fables débitées par Léon, ont été répétés par Brucker et par une foule d'autres écrivains, sans qu'on se soit aperçu de ce qu'il y a de fabuleux et d'impossible dans les récits de Léon Africain, qui a fait d'énormes

anachronismes. A l'époque où Ibn-Roschd tomba en disgrâce, le judaïsme était proscrit, dans le Maghreb, depuis près d'un demi-siècle; personne alors n'osait s'avouer juif dans l'empire des Almohades; Maimonide avait déjà passé trente ans en Egypte, et il est plus que probable qu'il n'avait jamais été le disciple d'Ibn-Roschd. (Voyez *Notice sur Joseph ben Iehoudah, disciple de Maimonide*, par S. Munk, dans le *Journal asiatique* de juillet 1842, p. 31, 32, 39 et suiv). Pour expliquer la conduite d'Almançour à l'égard d'Ibn-Roschd, Ibn-Abi-Océibia cite deux motifs personnels allégués par le kâdhi Abou-Merwân-al-Bâdji : d'abord Ibn-Roschd aurait manqué d'égards envers le roi Almançour, et lui aurait parlé sur un ton trop familier en lui disant toujours : « Ecoute mon frère. » Ensuite Almançour aurait appris qu'Ibn-Roschd, dans son *Commentaire sur les traités des Animaux*, après avoir parlé de la girafe, avait ajouté : « J'ai vu la girafe *chez le roi des Berbers*, » c'est-à-dire à la cour de Maroc, expression qu'Almançour aurait trouvée injurieuse pour la dynastie des Almohades. Cependant le fanatisme des Almohades suffit seul pour expliquer la conduite d'Almançour; Ibn-Abi-Océibia rapporte lui-même, dans la vie d'Abou-Becr Ibn-Zohar, qu'Almançour ordonna de sévir contre ceux qui seraient convaincus d'étudier la philosophie grecque, et qu'il fit confisquer et livrer aux flammes tous les livres de logique et de philosophie qu'on put trouver chez les libraires et chez les particuliers. Quoi qu'il en soit, Ibn-Roschd, sur l'intercession de quelques grands personnages de Séville, rentra en grâce auprès d'Almançour; il retourna encore une fois à la cour de Maroc, et il mourut dans cette ville au commencement de l'an 595 (novembre 1198) à un âge très-avancé.

Ibn-Roschd était sans contredit l'un des hommes les plus savants dans le monde musulman et l'un des plus profonds commentateurs des œuvres d'Aristote. Il possédait toutes les sciences alors accessibles aux Arabes, et il était un de leurs écrivains les plus fertiles. Comme médecin il se fit connaître par plusieurs traités fort estimés et notamment par son livre *Colliget* ou mieux *Colliyyat* (*Généralités*), traité de thérapeutique générale, qui a été publié en latin. Il révéla ses connaissances astronomiques dans un abrégé de l'*Almageste*, qui existe encore en hébreu dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque royale, et où il suit rigoureusement le système de Ptolémée, dont plus tard, dans son *Commentaire sur la Métaphysique*, il attaqua les hypothèses relatives aux excentriques et aux épicycles, partageant les opinions de son ami Tofaïl, qui rejeta ses hypothèses comme invraisemblables et contraires à la nature, sans cependant leur en substituer d'autres plus plausibles. Mais ce qui surtout a illustré le nom d'Ibn-Roschd ce sont ses commentaires sur les ouvrages d'Aristote et différentes dissertations qui s'y rattachent.

C'est par une grave erreur que plusieurs écrivains renommés, et entre autres de Rossi (*Dizz. Stor. degli autori arabi*) et Jourdain (dans la *Biographie universelle*), ont fait d'Ibn-Roschd le premier traducteur arabe d'Aristote. On sait qu'il existait dès le x[e] siècle plusieurs traductions arabes des ouvrages d'Aristote (*Voyez* ARABES); d'ailleurs Ibn-Roschd ne savait ni le grec ni le syriaque, et il n'a pu ni faire une nouvelle traduction comme le prétend Buhle (*Aristot. Opera*, t. I,

p. 323), ni même corriger celles qui existaient déjà, et dont çà et là, dans ses commentaires, il accuse l'obscurité et l'imperfection.

Ibn-Roschd nous a laissé des commentaires plus ou moins développés sur la plupart des ouvrages d'Aristote; il en est même quelques-uns qu'il a commentés deux ou trois fois : on distingue de grands commentaires, des commentaires moyens et des paraphrases ou analyses. Nous croyons pouvoir affirmer qu'Ibn-Roschd écrivit les commentaires appelés moyens avant les grands : car çà et là, dans les commentaires moyens, il promet d'en écrire plus tard d'autres plus développés, comme nous l'avons fait observer plus haut au sujet de la *Métaphysique*. Dans ses commentaires moins développés, Ibn-Roschd commence chaque paragraphe par quelques mots du texte d'Aristote précédés du mot *Kâl* (*dixit*), et il résume le reste du paragraphe en y ajoutant les développements et les explications nécessaires, en sorte qu'il est souvent difficile, sans avoir le texte sous les yeux, de distinguer ce qui appartient à Aristote de ce qui a été ajouté par le commentateur. Dans les grands commentaires, Ibn-Roschd cite d'abord *in extenso* chaque paragraphe du texte et le fait suivre d'une explication développée de chaque phrase. Dans les paraphrases ou analyses, généralement composées avant les commentaires moyens ou en même temps, Ibn-Roschd donne les résultats des divers traités d'Aristote, éliminant les discussions qu'ils renferment et les opinions des anciens qui y sont citées, mais y joignant souvent ses propres réflexions et les opinions des autres philosophes arabes. Il avait pour but de faciliter par là l'étude de la philosophie péripatéticienne à ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas aborder les sources. Ce sont, à proprement dire, des traités particuliers dans lesquels Ibn-Roschd parle en son propre nom, prenant pour guides les divers traités d'Aristote, comme l'avait fait avant lui Ibn-Sina, et comme l'a fait après lui Albert le Grand. Dans ces traités, Ibn-Roschd abandonne quelquefois l'ordre suivi dans les textes qui nous sont parvenus d'Aristote, pour adopter une méthode plus sévère et plus rationnelle. Ainsi, par exemple, dans l'*Epitome de la Métaphysique*, après avoir développé l'idée de cette science, il recueille dans les différents livres de la *Métaphysique* d'Aristote et dans les autres traités tout ce qui a rapport à ce sujet; il place en tête les définitions des termes employés dans cette science (le liv. v de la *Métaphysique* d'Aristote), et traite ensuite successivement de l'être en général, des catégories, de l'opposition de l'un et du multiple, des principes et de la relation des êtres avec le premier principe ou l'être absolu, des attributs de cet être, des intelligences des sphères et du premier moteur, etc. Ces sujets sont traités dans quatre livres; un cinquième livre, qui ne nous est pas parvenu, traitait des différentes parties de la science philosophique, et renfermait aussi la réfutation des erreurs que plusieurs philosophes de l'antiquité avaient commises à cet égard.

Les ouvrages d'Aristote sur lesquels nous possédons les trois espèces de commentaires sont : les *Derniers Analytiques*, la *Physique*, le traité *du Ciel*, le traité *de l'Ame* et la *Métaphysique*. Nous en avons de deux espèces, c'est-à-dire des commentaires moyens et des paraphrases, sur les traités qui composent l'*Organon* (à l'exception des *Derniers Analytiques* qui ont trois commentaires), y compris la *Rhétorique* et la *Poétique*,

et ayant en tête l'*Isagoge* de Porphyre; sur le traité *de la Génération et de la Destruction*, et sur la *Météorologie*. Sur l'*Ethique à Nicomaque* nous ne connaissons qu'un commentaire moyen, et le philosophe juif Joseph-ben-Schem-Tob, de Ségovie, qui, en 1455, composa un commentaire très-prolixe sur l'*Ethique*, nous dit, dans sa préface, qu'Ibn-Roschd n'avait pas écrit de grand commentaire sur ce traité. En outre, nous avons des commentaires que nous devons placer dans la catégorie des paraphrases ou analyses sur les petits traités appelés *Parva naturalia*, et qui en arabe sont compris sous le titre commun du *Sens et du Sensible*, et sur les livres XI à XIX du traité *des Animaux*, c'est-à-dire sur les quatre livres du traité *des Parties des animaux*, et sur les cinq livres du traité *de la Génération des animaux*. Il n'existe aucun commentaire d'Ibn-Roschd sur les dix livres de l'*Histoire des animaux*, ni sur la *Politique* d'Aristote. Ibn-Roschd nous dit dans le *post-scriptum* de son commentaire sur l'*Ethique*, écrit dans les derniers mois de l'an 572 (1177), que la traduction arabe de la *Politique* existait en Orient, mais qu'elle n'était pas parvenue en Espagne.

Nous devons ici combattre une erreur assez répandue qui concerne la *Métaphysique*. Selon Jourdain (*Recherches, etc.*, 2e édit., p. 177), les Arabes pensaient que la première partie du liv. Ier de la *Métaphysique* (qui dans la version arabe est le second) était l'œuvre de Théophraste, et d'après cette idée ils ne l'ont pas traduite. Nous ne connaissons pas la version arabe de la *Métaphysique*, mais nous possédons encore la version hébraïque exactement calquée sur l'arabe. Les premiers mots du liv. II de la version hébraïque correspondent dans le texte grec à ceux-ci : Ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἴδει τιθέντων (liv. I, ch. 5, édit. de Brandis, p. 19). On voit que la version arabe commençait au milieu d'une phrase, et par conséquent le motif de la suppression des chapitres qui précèdent ne saurait être celui qu'indique Jourdain; il est évident que la version arabe avait été faite sur un manuscrit grec ou syriaque incomplet. Jourdain fait entendre plus loin (*ubi supra*, p. 178) que les XIe, XIIIe et XIVe livres manquaient entièrement dans la version arabe, et un auteur plus moderne (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. Ier, p. 81) affirme que les traductions dont se servit Averrhoès ne comprenaient pas ces trois livres. Cette opinion erronée est basée sur les versions latines accompagnées du grand commentaire d'Ibn-Roschd; les livres XIe, XIIIe et XIVe y manquent en effet, parce qu'il n'existe pas de grand commentaire d'Ibn-Roschd sur ces trois livres; mais ils se trouvent longuement expliqués dans le commentaire moyen que nous possédons encore en hébreu, et Ibn-Abi-Océibia, à l'article *Aristote*, dit expressément, dans deux endroits, que la *Métaphysique* se compose de treize livres (ne comptant pas le premier, qui était incomplet).

Outre ses *Commentaires sur Aristote*, Ibn-Roschd a composé un assez grand nombre de traités philosophiques plus ou moins importants, énumérés par Ibn-Abi-Océibia, qui en grande partie existent encore, et dont quelques-uns ont été publiés en latin. Nous en indiquerons ici les principaux : 1° *Tehâfot al-Tehâfot* (*la Destruction de la destruction*) ou *Refutation de la Destruction des philosophes*, par Gazâli (*Voyez* ce nom). La version hébraïque de cet ouvrage existe dans plusieurs bibliothèques, et une version latine barbare, faite sur l'hébreu par Calo

Calonymos, a été publiée plusieurs fois à Venise, 1497, 1527, in-f°, et dans le dernier volume des deux éditions latines des œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averrhoès. 2° *Questions* ou *Dissertations sur divers passages des livres de l'Organon*, publiées en latin, sous le titre de *Quæsita in libros Logicæ Aristotelis,* dans les mêmes éditions latines d'Aristote (t. Ier, 3e partie). Quelques-unes de ces dissertations existent encore en hébreu; l'une d'elles, qui se rapporte à quelques points obscurs des *Premiers Analytiques,* est datée du mois de rébia II, 591 (mars 1195), d'où il résulte qu'Ibn-Roschd écrivit ces dissertations dans les dernières années de sa vie, et au moment même où il subissait, à cause de ses écrits philosophiques, la disgrâce du roi Almançour. 3° *Dissertations physiques*, ou petits traités sur diverses questions se rattachant à la *Physique* d'Aristote. Ces opuscules roulent sur les définitions de la matière première, du mouvement et du temps, sur la substance des sphères célestes, etc. Ils existent en hébreu avec un commentaire de Moïse de Narbonne, et quelques-uns ont été réunis sous le titre commun de *Sermo de substantia orbis,* dans le dernier volume des deux éditions latines d'Aristote; l'un d'eux est daté de Maroc, 574 (1178). 4° Deux dissertations sur la nature de l'intellect actif et passif, et sur la conjonction de l'intellect avec l'âme humaine. Ces deux dissertations se trouvent également dans le dernier volume des œuvres d'Aristote : l'une est intitulée *de Animæ beatitudine,* l'autre *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine.* 5° Une autre dissertation sur la question de savoir s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous comprenne les formes séparées ou abstraites, question qu'Aristote avait promis de traiter, mais qu'il n'a abordée nulle part. Ce fut donc dans le but de suppléer au silence d'Aristote qu'Ibn-Roschd composa cette dissertation. Elle est restée inédite; mais nous en possédons encore la version hébraïque intitulée *Traité de l'intellect matériel* ou *de la Possibilité de la conjonction;* et deux philosophes juifs, Moïse de Narbonne et Joseph-ben-Schem-Tob l'ont accompagnée de leurs commentaires. Nous en parlerons encore plus loin. 6° *Réfutation de la division des êtres, établie par Ibn-Sina* (*Voyez* ce nom). 7° *Traité sur l'accord de la religion avec la philosophie:* ce traité, traduit en hébreu, existe à la Bibliothèque royale (ancien fonds hébr., n° 345). 8° Un autre traité *Sur le vrai sens des dogmes religieux :* il existe encore en arabe à la bibliothèque de l'Escurial (*Voyez* Casiri, t. Ier, n° 629, p. 185), sous le titre de *Voies de démonstrations pour les dogmes religieux,* et la Bibliothèque royale en possède la version hébraïque (Manuscr. du fonds de l'Oratoire, n° 111). Nous reviendrons encore sur ces deux traités. Outre ces ouvrages, Ibn-Abi-Océibia en énumère encore quelques autres qui sont perdus : tels sont l'*Analyse de la Métaphysique de Nicolas,* c'est-à-dire, très-probablement, de la *Philosophie première* de Nicolas de Damas qui, par conséquent, aurait existé chez les Arabes; un exposé comparatif de l'*Organon* d'Aristote et de la *Logique* d'Al-Farâbi; des recherches sur diverses questions agitées dans la *Métaphysique* d'Ibn-Sina, et quelques autres écrits de moindre importance.

Si nous possédons encore la plus grande partie des ouvrages d'Ibn-Roschd, c'est aux juifs seuls que nous en sommes redevables. L'acharnement avec lequel les Almohades persécutèrent la philosophie et les

philosophes n'a pas permis que les copies arabes des écrits d'Ibn-Roschd se multipliassent, et elles ont été de tout temps extrêmement rares. Scaliger pensait au XVI[e] siècle qu'il serait difficile de trouver dans toute l'Europe un seul ouvrage arabe d'Ibn-Roschd (*Voyez* Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. III, p. 104). Dans la riche collection de manuscrits arabes que possède la Bibliothèque royale on ne trouve pas un seul des ouvrages d'Ibn-Roschd, et nous savons qu'il n'en existe que quelques petits traités parmi les manuscrits arabes de l'Escurial. Mais les ouvrages du philosophe de Cordoue, proscrits par le fanatisme des Musulmans, furent accueillis avec le plus grand empressement par les savants rabbins de l'Espagne chrétienne et de la Provence; on en fit des traductions hébraïques, qui se sont conservées dans plusieurs bibliothèques, et notamment dans celle de Paris, qui possède presque tous les ouvrages d'Ibn-Roschd en hébreu, et même les copies, en caractères hébraïques, de quelques-uns des originaux arabes, savoir : l'*Epitome de l'Organon*, les commentaires moyens du traité *de la Génération et de la Destruction*, de la *Météorologie*, et du traité *de l'Ame*, et la paraphrase des *Parva naturalia*. Les versions latines imprimées sont également dues en grande partie à des savants juifs; celles d'Abraham de Balmis sont assez bien écrites; et si les autres sont quelquefois peu intelligibles et même barbares, nous avons, pour les contrôler et les rectifier, les versions hébraïques, qui sont de la plus scrupuleuse exactitude. Pour celui qui sait l'arabe, elles peuvent remplacer les originaux dont elles sont le calque fidèle.

Nous devons maintenant donner quelques détails sur ce qu'on a appelé la doctrine ou le système philosophique d'Ibn-Roschd. Lui-même ne prétendit nullement à l'honneur de fonder un système; il ne voulut être que simple commentateur d'Aristote, pour lequel il professait un véritable culte, et aux doctrines duquel, disait-il, on n'a pu rien ajouter qui fût digne d'attention. Nous rappellerons le passage que nous avons cité de la préface d'Ibn-Roschd à son grand commentaire sur la *Physique* (*Voyez* le t. I[er] de ce Recueil, p. 172); il nous serait facile d'y joindre plusieurs autres citations analogues; mais nous nous bornerons ici à une seule : vers la fin du XV[e] livre de la paraphrase des traités *des Animaux* (liv. I[er] du traité *de la Génération des animaux*), il s'exprime en ces termes : « Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection et qui l'a placé seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme, dans aucun siècle, n'a pu arriver; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le *Koran*) : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut. » Il est évident qu'avec une foi aussi exclusive et aussi absolue dans le génie du philosophe grec, Ibn-Roschd n'a pu avoir la prétention de présenter un système nouveau, ou même de modifier en quoi que ce soit la doctrine de son maître. Cependant, comme les autres philosophes arabes, Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néoplatoniciens, et, par là, il a porté des modifications notables dans le système péripatéticien. Il y a en outre, dans la doctrine d'Aristote, une foule de points obscurs sur lesquels les anciens commentateurs ne sont pas d'accord, ou qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer; et en prétendant démêler la véritable opinion

d'Aristote, Ibn-Roschd est arrivé quelquefois, sans le vouloir, à établir des doctrines qui lui appartiennent en propre, qui portent un cachet particulier et qui peuvent prétendre à une certaine originalité.

Il faut user d'une grande circonspection, en cherchant à démêler dans les commentaires d'Ibn-Roschd les doctrines particulières de ce philosophe. Souvent il n'a fait que reproduire les opinions des autres commentateurs, et même celles qu'il n'admettait pas lui-même et qu'il se proposait de réfuter ultérieurement, sans qu'il ait jugé convenable de nous en avertir immédiatement. Nous invoquons à cet égard son propre témoignage, que nous trouvons à la fin de son commentaire moyen sur la *Physique* (dont les trois premiers livres seulement ont été publiés en latin) : « Ce que nous avons écrit sur ces sujets, dit-il, nous ne l'avons fait que pour en donner l'interprétation dans le sens des péripatéticiens, afin d'en faciliter l'intelligence à ceux qui désirent connaître ces choses, et notre but a été le même que celui d'Abou-Hâmed dans son livre *Makâcid* ( *Voyez* Gazali ) : car lorsqu'on n'approfondit pas les opinions des hommes dans leur origine, on ne saurait reconnaître les erreurs qui leur sont attribuées et les distinguer de ce qui est vrai. »

Nous pourrions ajouter d'autres citations qui prouveraient qu'Ibn-Roschd a quelquefois changé d'avis, et que dans ses commentaires il rétracte çà et là les opinions qu'il avait émises dans les paraphrases.

Le caractère général de la doctrine d'Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C'est la doctrine d'Aristote modifiée par l'influence de certaines théories néoplatoniciennes. En introduisant dans la doctrine péripatéticienne l'hypothèse des *intelligences des sphères,* placées entre le premier moteur et le monde, et en admettant une émanation universelle par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sublunaire, les philosophes arabes croyaient sans doute faire disparaître le dualisme de la doctrine d'Aristote et combler l'abîme qui sépare l'énergie pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Roschd admet ces hypothèses dans toute leur étendue : le ciel est considéré par lui comme un être animé et organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière même est supérieure à celle des choses sublunaires; il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient de la cause première et du désir qui l'attire lui-même vers le premier moteur. La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote : elle est non-seulement la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors; mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière : car si elle était produite seulement par la cause première, ce serait là une création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et à Dieu le fait participer, jusqu'à un certain point, à la science supérieure, principe de l'ordre universel ; c'est par la science seule, et non par une vide contemplation, que nous pouvons arriver à saisir l'être, et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus absolu que son maître Ibn-Bâdja ; les œuvres n'ont pas pour lui la même valeur que leur attribuait son maître, et les idées morales ne jouent dans la doctrine d'Ibn-Roschd qu'un rôle fort secondaire.

Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous ces rapports, est plus ou moins

conforme à celle des autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intellect a un caractère distinct que nous devons faire ressortir plus particulièrement, tant à cause du cachet assez original que porte cette théorie, qu'à cause de la sensation qu'elle fit au XIIIe siècle parmi les théologiens chrétiens. En expliquant dans la doctrine d'Aristote la théorie des deux intellects, l'un actif, l'autre passif, il établit, après avoir discuté les opinions des autres commentateurs, une théorie particulière qu'il soutient être en réalité celle d'Aristote. Nous laisserons parler Ibn-Roschd lui-même en citant quelques passages de son commentaire moyen sur le traité *de l'Ame*, qui est resté inédit, mais dont nous possédons encore l'original arabe.

« Il faut donc, disons-nous, que cette faculté qui reçoit l'impression des choses intelligibles soit entièrement impassible (ἀπαθής), c'est-à-dire qu'elle ne reçoive pas le changement qui arrive aux autres facultés passives à cause de leur mélange avec le sujet (ὑποκείμενον) dans lequel elles se trouvent. Il faut qu'elle n'ait d'autre passivité que la perception seule, et qu'elle soit en puissance comme la chose qu'elle perçoit, mais non pas la chose même. On peut se figurer cette faculté par voie de comparaison : c'est la faculté qui est aux choses intelligibles comme le sens aux choses sensibles, avec cette différence que la faculté qui reçoit l'impression des choses sensibles est mêlée en quelque sorte au sujet dans lequel elle se trouve ; l'autre, au contraire, doit être absolument libre de tout mélange avec une forme matérielle quelconque. En effet, puisque cette faculté qu'on appelle l'intellect matériel entend toutes les choses, c'est-à-dire perçoit les formes de toutes les choses, il faut qu'elle ne soit mêlée à aucune forme, c'est-à-dire qu'elle ne soit point mêlée au sujet dans lequel elle se trouve, comme les autres facultés matérielles : car, si elle était mêlée à une forme quelconque il en résulterait de deux choses l'une : ou bien la forme du sujet auquel cette faculté serait mêlée deviendrait un obstacle aux formes que cette même faculté doit percevoir, ou bien elle changerait les formes perçues. Et s'il en était ainsi, les formes des choses n'existeraient plus dans l'intellect telles qu'elles sont; mais elles seraient changées en d'autres formes qui ne seraient plus les formes des choses. Or, comme il est dans la nature de l'intellect de percevoir les formes des choses de manière que leur nature reste sauve, il faut nécessairement que ce soit une faculté qui n'est mêlée à aucune forme.... Puis donc qu'il en est ainsi de l'intellect, sa nature ne peut être que celle d'une simple disposition : je veux dire que l'intellect en puissance est une simple disposition et non pas quelque chose dans quoi se trouverait la disposition. A la vérité cette disposition se trouve dans un sujet ; mais, comme elle ne se mêle pas à lui, son sujet n'est pas lui-même intellect en puissance. C'est l'opposé dans les autres facultés (appelées) matérielles : je veux dire que leur sujet est une substance, soit composée de forme et de matière, soit simple, ce qui serait la matière première. Tel est le sens de l'intellect passif dans la doctrine d'Aristote, selon l'interprétation d'Alexandre (d'Aphrodise). » Après avoir exposé l'opinion des autres commentateurs qui voient dans l'intellect passif une substance portant en elle une disposition, il continue ainsi : « Et lorsqu'on tient compte des éléments douteux que renferment ces opinions, il devient manifeste que l'intellect est, sous un rapport, une disposition

dépouillée des formes matérielles, comme le dit Alexandre, et, sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette disposition; je veux dire que cette disposition qui se trouve dans l'homme est une chose qui s'attache à la substance séparée, parce que celle-ci est jointe à l'homme; mais que la disposition n'est ni une chose inhérente à la nature de la substance séparée, comme l'ont pensé les commentateurs, ni une pure disposition, comme l'a pensé Alexandre. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'est pas une pure disposition, c'est que l'intellect matériel peut concevoir cette disposition vide de formes tout en percevant les formes; il faudrait donc qu'il pût percevoir le néant, puisqu'il peut se percevoir lui-même vide de formes. Par conséquent, la chose qui perçoit cette disposition et les formes qui lui surviennent, doit être nécessairement quelque chose en dehors de la disposition. Il est donc clair que l'intellect matériel est une chose composée de la disposition qui existe en nous, et d'un intellect qui se joint à cette disposition et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance), et non pas un intellect en action; mais qui est intellect en action, en tant qu'il n'est plus joint à la disposition. Cet intellect est lui-même l'intellect actif, dont l'essence sera encore expliquée plus loin. C'est que, en tant qu'il est joint à cette disposition, il faut qu'il soit intellect en puissance, ne pouvant pas se percevoir lui-même, mais pouvant percevoir ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire les choses matérielles; mais en tant qu'il n'est pas joint à la disposition, il faut qu'il soit intellect en action, se percevant lui-même et ne percevant pas ce qui est (au dehors), c'est-à-dire les choses matérielles. Nous expliquerons cela clairement plus loin, après avoir montré qu'il y a dans notre âme deux espèces d'action, l'une celle de faire les (formes) intelligibles, l'autre celle de les recevoir: en tant qu'il (l'intellect) fait les formes intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif; mais ce n'est qu'une seule et même chose. Par ce que nous venons de dire, vous connaîtrez les deux opinions sur l'intellect matériel, savoir celle d'Alexandre et celle des autres (commentateurs); et vous reconnaîtrez aussi que l'opinion véritable, celle d'Aristote, est la réunion des deux opinions, ainsi que nous l'avons exposé: car, par notre hypothèse, nous évitons de faire d'une chose qui est une substance séparée une espèce de disposition (comme l'ont fait les commentateurs), puisque nous supposons que la disposition s'y trouve, non pas par la nature (de la substance), mais parce qu'elle (la substance) est jointe à une autre substance où ladite disposition se trouve essentiellement, et qui est l'homme. En posant ensuite qu'il y a une chose que cette disposition touche d'une manière accidentelle, nous évitons de faire de l'intellect en puissance une simple disposition (comme l'a fait Alexandre). »

L'intellect qui se joint à la disposition qui est en nous, pour former l'intellect en action ou l'intellect actif individuel, appelé aussi l'intellect acquis, est lui-même l'émanation de l'intellect actif universel, dans lequel les philosophes arabes ont vu une des intelligences des sphères célestes, et qu'ils ont placé dans la sphère de la lune, la plus rapprochée de notre globe, et qui est le plus directement en rapport avec notre nature. C'est à tort qu'on a considéré cette doctrine comme étant particulière à Ibn-Roschd: elle est généralement admise par les philosophes

arabes les plus anciens. Pour mieux faire connaître les doctrines d'Ibn-Roschd à l'égard des divers intellects et de l'union finale de l'intellect humain avec l'intellect universel, nous devons appuyer surtout sur un traité inédit dont nous avons déjà parlé plus haut (p. 163, 5°), en énumérant les traités particuliers d'Ibn-Roschd. Dans cet écrit Ibn-Roschd se propose de rechercher s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous, c'est-à-dire l'intellect matériel ou passif devenu intellect en action ou intellect acquis, comprenne les formes ou substances séparées, ou en d'autres termes s'il lui est possible dans cette vie de s'identifier avec l'intellect actif universel. Cette question, dit Ibn-Roschd, Aristote avait promis, dans son traité *de l'Ame*, de la traiter plus tard; mais elle ne reparaît nulle part dans les écrits qui nous restent d'Aristote. Le passage auquel Ibn-Roschd fait allusion se trouve au liv. III, c. 7, du traité *de l'Ame*, où Aristote traite de la faculté d'abstraire que possède l'intellect; il est conçu en ces termes (traduction de M. B. Saint-Hilaire, p. 319, 320) : « En résumé, l'intelligence en acte est les choses quand elle les pense. « Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque chose qui en soit séparé.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qu'Aristote lui-même a entendu par τὰ κεχωρισμένα; il est certain que les commentateurs arabes, ainsi que les scolastiques, entendaient par là les esprits supérieurs, soit les anges, ou, ce qui pour les philosophes était la même chose, les intelligences des sphères et particulièrement celle qui préside à l'orbite de la lune, et qui est l'intellect actif. « Substantiæ enim separatæ, dit saint Thomas d'Aquin, dicuntur angeli et dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum vel malorum, etc. » (*Quæstiones disputatæ de Anima*, art. 17, édit. de Lyon, f° 164, verso.) Albert le Grand, en parlant des substances séparées, s'exprime ainsi : « Et ideo quæ (substantia) nec dividitur divisione corporis, nec movetur motu corporis, nec operatur instrumentis corporis, illa separata est, non per locum, sed a corporalis materiæ quantumcumque simplicis obligatione. Hæc autem omnia competunt substantiis cœlorum, etc. » (*Parva naturalia, de Motibus animalium*, lib. I, tr. I, c. 4). Saint Thomas, en traitant la même question qu'Ibn-Roschd (qu'il a résolue dans le sens contraire), la rattache expressément, comme Ibn-Roschd, au passage du traité *de l'Ame* que nous avons cité : « Hanc quæstionem Aristoteles promisit se determinaturum in tertio *de Anima*, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus, qui ad nos pervenerunt. » (*Ubi supra*, art. 16, f° 163, verso).

Nous résumerons maintenant, autant que le permettent les limites de cet article, le traité qui nous montrera à son point culminant, ce qu'on peut appeler le système d'Ibn-Roschd.

Notre philosophe commence par rappeler la division des facultés de l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démontré, par divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif universel : car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect acquis, l'intellect humain et individuel, il y aurait en lui, par cette perception, un accident

nouveau. Or, une substance éternelle, comme l'intellect actif universel, ne peut être sujette à des accidents nouveaux ; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui perçoive l'intellect universel, c'est-à-dire il faut que l'intellect humain puisse s'élever à l'intellect universel et s'identifier, en quelque sorte, avec lui, tout en restant un être périssable. C'est que l'élément périssable (l'intellect acquis) s'efface alors : car au moment où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme d'une autre manière que la première fois, lors de la réunion des deux intellects, et lorsque l'intellect acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'intellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune forme, peut percevoir toutes les formes. Il naît alors en lui une seconde disposition, pour lui faire percevoir l'intellect actif universel.

Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces détours? Pourquoi la première disposition que vous appelez l'intellect passif ou matériel ne se joint-elle pas de prime abord à l'intellect universel? il répondra : L'intellect actif exerce deux actions diverses sur l'intellect matériel : l'une a lieu tant que l'intellect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes intelligibles ; l'autre consiste à attirer vers lui l'intellect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette seconde action pouvait s'exercer de prime abord, l'intellect acquis n'existerait point, et cependant il est une condition nécessaire de notre existence intellectuelle. Il naît donc par la première action de l'intellect actif; mais il s'efface lorsque nous devons arriver à la connaissance de l'intellect actif universel : car la forme plus forte fait disparaître la forme plus faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition essentielle de l'existence de l'imagination. Cependant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation disparaît : car l'imagination ne produit son effet que lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés, par exemple dans les visions.

Du reste, la seconde des deux actions dont nous venons de parler résulte de la nature des deux intellects : de même que le feu, lorsqu'il est approché d'un objet combustible, brûle cet objet et le transforme, de même l'intellect actif universel agit sur l'intellect matériel, lorsque déjà, par sa première action, il en a fait l'*intellect acquis*. Ou bien alors l'intellect actif agit directement, pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le fait par un intermédiaire qu'on appelle l'*intellect émané*. Nous ne nous arrêterons pas à cette dernière hypothèse, qu'Ibn-Roschd propose sans la juger nécessaire ; en effet, d'autres philosophes arabes, par exemple Ibn-Bâdja, identifient complétement l'intellect acquis avec ce qu'on a appelé l'intellect émané. L'intellect matériel, ajoute Ibn-Roschd, ressemble donc beaucoup aux âmes des corps célestes, en ce qu'il n'a aucune forme déterminée : car l'âme et la vie de ces corps ne sont autre chose que le désir du mouvement qu'ils reçoivent de leur forme ou intelligence respective ; mais il y a cette différence entre les corps célestes et l'homme, que chez les premiers l'impulsion est éternelle, tandis que chez l'homme elle est périssable.

La faculté d'arriver à ce dernier degré de perfection, c'est-à-dire de s'identifier complétement avec l'intellect actif universel, n'est pas la même chez tous les hommes ; elle dépend de trois choses : savoir, de la force primitive de l'intellect matériel (qui, à son tour, dépendra de la

force de l'imagination), de la perfection de l'intellect acquis, qui demande des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins prompte de la forme destinée à transformer l'intellect acquis. Par cette dernière condition, Ibn-Roschd paraît entendre une espèce de secours surnaturel, qui vient de la grâce divine, et qu'Ibn-Bâdja, comme on l'a vu, fait également intervenir dans la *conjonction*.

En somme, on n'arrive à cette perfection, que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à tous les désirs qui se rattachent aux facultés inférieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif; ceux-là sont dans une grande erreur, qui, comme les soufis, s'imaginent qu'on peut y arriver sans étude par une méditation stérile et par une vide contemplation.

Ce bonheur de la plus haute intelligence métaphysique n'arrive à l'homme que dans cette vie, par l'étude et les œuvres à la fois; celui à qui il n'est pas donné d'y arriver dans cette vie, retourne après sa mort au néant ou bien à des tourments éternels : car, ajoute Ibn-Roschd, la destruction de l'âme est une chose très-dure. Il y en a qui ont fait de l'intellect matériel ou passif une substance individuelle, qui ne naît ni ne périt; ceux-là peuvent admettre à plus forte raison la possibilité de la conjonction des deux intellects, car ce qui est éternel peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas sa pensée; il est évident que n'ayant pas fait de l'intellect matériel une substance individuelle, mais une simple disposition qui naît et périt avec l'homme, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que l'intellect universel. L'homme, par la conjonction, ne gagne rien individuellement qui aille au delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère. Les notions générales qui émanent de l'intellect universel sont impérissables dans l'humanité tout entière; mais il ne reste rien de l'intelligence individuelle qui les reçoit.

On sait quelle sensation fit cette doctrine d'Ibn-Roschd parmi les théologiens chrétiens du XIIIe siècle. Albert le Grand crut devoir réfuter le philosophe arabe dans un écrit particulier intitulé *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una* (*Alberti opera*, t. v, p. 218 et suiv., édit. de Jammy). Saint Thomas d'Aquin en fit autant. Les disputes entre les averrhoïstes et les orthodoxes continuèrent jusqu'au XVIe siècle, et le pape Léon X se vit obligé de lancer une bulle contre les partisans du philosophe arabe (*Voyez* Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. IV, p. 62 et suiv., édit. de Leipzig).

Malgré ses opinions philosophiques si peu d'accord avec les croyances religieuses, Ibn-Roschd tenait à passer pour bon Musulman. Selon lui les vérités philosophiques sont le but le plus élevé que l'homme puisse atteindre; mais il n'y a que peu d'hommes qui puissent y parvenir par la spéculation, et les révélations prophétiques étaient nécessaires pour répandre parmi les hommes les vérités éternelles également proclamées par la religion et par la philosophie. Nous devons tous, dans notre jeunesse, nous laisser guider par la religion et suivre strictement ses préceptes, et si plus tard nous arrivons à comprendre les hautes vérités de la religion par la voie de la spéculation, nous ne devons pas dédaigner les doctrines et les préceptes dans lesquels nous avons été élevés. Il se

prononce en ce sens dans plusieurs endroits de ses écrits, et notamment à la fin de sa réfutation de la *Destruction* de Gazâli. On a vu plus haut qu'Ibn-Roschd composa deux traités particuliers dans lesquels il chercha à démontrer que la religion et la philosophie enseignaient les mêmes vérités (ce sont le 7[e] et le 8[e] des traités que nous avons énumérés). Dans l'un il établit, par plusieurs versets du *Koran*, que la religion elle-même commande la recherche de la vérité par le moyen de la science, que la religion enseigne ses hautes vérités d'une manière populaire accessible à tous les hommes, mais que le philosophe seul est capable de saisir le vrai sens des doctrines religieuses par le moyen de l'interprétation, tandis que le vulgaire s'arrête au sens littéral; dans l'autre il développe lui-même le vrai sens des dogmes religieux, après avoir montré d'abord que les sectes qui se partageaient alors le monde musulman, savoir les ascharites, les motazales, les batenites (allégoristes) et les haschawites (qui ne reconnaissaient que le sens littéral et professaient un grossier anthropomorphisme), suivaient toutes des opinions également erronées et étaient loin d'avoir saisi le véritable sens de la doctrine du *Koran*. Il distingue les vrais principes qui se trouvent réellement dans la doctrine religieuse d'avec ceux qui lui ont été imposés au moyen de fausses interprétations; et, proposant une interprétation nouvelle d'accord avec la philosophie, il aborde successivement les principaux dogmes de la religion musulmane : Dieu, son unité, ses attributs, le Dieu révélé ou le Créateur, la mission des prophètes, le destin ou le décret divin, etc. Les limites dans lesquelles nous devons nous renfermer ici, et que peut-être déjà nous avons dépassées, ne nous permettent pas d'analyser cet intéressant écrit; mais, pour donner un seul exemple de la manière dont Ibn-Roschd interprète les dogmes religieux, nous résumerons brièvement ce qu'il dit sur la doctrine du décret divin ou de la prédestination, qui a engendré le fatalisme si fameux des Musulmans. C'est là, dit-il, la plus difficile des questions religieuses. Dans le *Koran* on trouve des passages qui paraissent dire clairement que tout est prédestiné, et d'autres qui attribuent à l'homme une participation dans ses œuvres. De même, la philosophie paraît s'opposer d'un côté à ce que nous regardions l'homme comme l'auteur absolu de ses œuvres : car elles seraient alors en quelque sorte une création indépendante de la cause première ou de Dieu, ce que la philosophie ne saurait admettre; de l'autre côté, si nous admettions que l'homme est poussé à tout ce qu'il fait par certaines lois immuables, par une fatalité contre laquelle il ne peut rien, tous les travaux de l'homme, tous ses efforts pour produire le bien seraient chose inutile. Mais la vérité, dit Ibn-Roschd, est dans le juste milieu entre les deux opinions extrêmes; nos actions dépendent en partie de notre libre arbitre et en partie de certaines causes qui sont hors de nous. Nous sommes libres de vouloir agir de telle manière ou de telle autre; mais notre volonté sera toujours déterminée par quelque cause extérieure. Si, par exemple, nous voyons quelque chose qui nous plaise, nous y serons attirés malgré nous, de même que nous fuirons nécessairement ce qui nous déplaît. Notre volonté sera donc toujours liée par les causes extérieures; ces causes existent par un certain ordre des choses qui reste toujours le même, et qui est fondé sur les lois générales de la nature. Dieu seul en connaît d'avance l'enchaînement nécessaire, qui pour nous

est un mystère; le rapport de notre volonté aux causes extérieures est bien déterminé par les lois naturelles, et c'est là ce que, dans la doctrine religieuse, on a appelé *al-kadhâ wal-kadr* (le décret et la prédestination).

Dans les doctrines d'Ibn-Roschd la philosophie arabe est arrivée à son apogée. Il eût été difficile d'aller plus loin dans les conséquences du système péripatéticien et de l'interpréter dans ses moindres détails avec plus de subtilité que ne l'a fait Ibn-Roschd. Après lui nous ne trouvons plus chez les Arabes aucun philosophe véritablement digne de ce nom; mais ses doctrines retentirent longtemps dans les écoles juives et chrétiennes et elles trouvèrent, dans les unes comme dans les autres, des admirateurs dignes de les commenter et de les propager, mais aussi de savants adversaires capables de les combattre jusqu'à ce que la renaissance des lettres fît tomber dans l'oubli les œuvres du célèbre commentateur, qui cependant encore aujourd'hui peuvent être consultées avec fruit par ceux qui font une étude spéciale de la philosophie d'Aristote.

S. M.

**IBN-SINA** (Abou-Ali al-Hoséin Ibn-Abdallah), honoré des épithètes d'*al-scheikh al-reïs*, et que nous appelons communément Avicenne, le plus célèbre de tous les médecins arabes, et qui s'est acquis aussi une grande réputation comme philosophe, était Persan d'origine, de la province de Mawaralnahar (Transoxiane). Son père, natif de Balkh, s'était établi à Bokhara, sous le règne de Nouh ben-Mançour, de la dynastie des Samanides, et avait été nommé gouverneur de Kharméithan, l'une des principales villes de la province de Bokhara. Il se maria avec une femme d'Afschena, bourg près de Kharméithan, et ce fut là que naquit Ibn-Sina, au mois de safar de l'an 370 (août 980). Au bout de quelques années son père retourna à Bokhara, où le jeune Ibn-Sina fut élevé avec le plus grand soin. Il dit lui-même, dans une courte notice sur sa vie, qu'à l'âge de dix ans il savait parfaitement le *Koran* et une bonne partie des sciences profanes, notamment les principes du droit musulman et la grammaire, et que sa précocité fut généralement admirée. Son père accueillit dans sa maison un certain Abou-Abdallah Natili, qui se donnait pour philosophe. Il fut chargé de l'éducation d'Ibn-Sina; mais celui-ci surpassa bientôt son maître. Ibn-Sina aborda seul les hautes sciences, et étudia successivement les mathématiques, la physique, la logique et la métaphysique. Il s'appliqua ensuite, avec un grand zèle, à la médecine, sous la direction d'un médecin chrétien, nommé Isa ben-Yahya. A peine âgé de seize à dix-sept ans, il avait acquis une si grande réputation comme médecin, que le prince Nouh ben-Mançour, qui résidait à Bokhara et qui était alors atteint d'une grave maladie, le fit appeler auprès de lui. Ibn-Sina parvint à guérir le prince qui le combla de faveurs. L'immense bibliothèque du palais fut ouverte à Ibn-Sina, qui trouva ainsi l'occasion de satisfaire à toute son ardeur pour les sciences, et de se perfectionner dans toutes les branches des connaissances humaines. Quelque temps après, un incendie ayant dévoré tous les trésors de cette bibliothèque, on accusa Ibn-Sina d'y avoir fait mettre le feu, afin de posséder seul les connaissances qu'il y avait puisées. Le prince Nouh mourut quelque

temps après, au mois de rédjeb de l'an 387 (juillet-août 997), et la dynastie des Samanides marcha rapidement vers sa chute. Ibn-Sina était âgé de vingt-deux ans, lorsqu'il perdit son père, que dans les derniers temps il avait assisté dans les affaires publiques, tout en s'occupant de plusieurs ouvrages importants qu'il composa à la demande de divers grands personnages. Après la mort de son père, Ibn-Sina quitta Bokhara et habita successivement Djordjân et plusieurs autres villes de Kharezmie et de Khorasan, et ensuite Dahistan, près de la mer Caspienne, où il fut atteint d'une grave maladie. Revenu à Djordjân, il y fit la connaissance d'un grand personnage nommé Abou-Mohammed Schirâzi, qui lui donna une maison où il ouvrit des cours publics. Ce fut là qu'Ibn-Sina commença son célèbre *Canon de médecine*, qui, plus que tous ses autres ouvrages, a contribué à immortaliser son nom et à le rendre populaire même en Europe, où, pendant plusieurs siècles, les ouvrages d'Ibn-Sina furent en quelque sorte considérés comme la base des études médicales. Les troubles qui agitèrent alors ces contrées l'obligèrent encore de changer souvent de résidence. A Hamadan le prince Schems-Eddaula le nomma son vizir; mais les troupes, mécontentes d'Ibn-Sina, s'emparèrent de sa personne et demandèrent même sa mort, et il fallut toute l'autorité du prince pour l'arracher à la fureur des soldats. Après s'être tenu caché pendant quelque temps, il fut rappelé à la cour de Schems-Eddaula pour donner ses soins au prince, qui souffrait souvent des intestins. Ibn-Sina composa alors plusieurs parties de son grand ouvrage de philosophie, intitulé *Al-Schefâ*. Chaque soir un nombreux auditoire assistait à ses leçons de philosophie et de médecine, et après les leçons, Ibn-Sina, qui aimait les plaisirs et la bonne chère, faisait venir des musiciens et passait, dit-on, avec ses disciples, une partie de la nuit dans les orgies. Après la mort de Schems-Eddaula, ayant déplu à son fils et successeur, il correspondit secrètement avec Alâ-Eddaula, prince d'Ispahan et ennemi du prince de Hamadan. Il fut découvert et subit les rigueurs de son maître, qui le fit enfermer dans une forteresse. Au bout de quelques années, il parvint à se rendre à Ispahan. Son nouveau maître Alâ-Eddaula se faisait souvent accompagner par lui dans ses expéditions, et ces fatigues contribuèrent à user ses forces et à miner sa santé déjà gravement compromise par une vie laborieuse et agitée, et par des excès de tout genre, auxquels sa constitution robuste ne put résister à la longue. Atteint d'une maladie des intestins, Ibn-Sina augmenta son mal en prenant les remèdes les plus violents. Ayant accompagné son maître dans une expédition contre Hamadan, sa maladie prit le caractère le plus grave. Ibn-Sina, voyant approcher sa fin, montra un profond repentir; il fit distribuer de riches aumônes, et, se livrant à des actes de dévotion, il se prépara à mourir en bon Musulman. Il expira à Hamadan au mois de ramadhan de l'an 428 (juillet 1037), âgé d'environ cinquante-sept ans. La *Vie d'Ibn-Sina*, écrite par son disciple Djordjâni (Sorsanus) a été traduite en latin et imprimée en tête de plusieurs éditions latines des œuvres d'Ibn-Sina.

Ibn-Sina fut un des génies les plus extraordinaires et un des écrivains les plus féconds. Au milieu de ses fonctions publiques, de ses fréquents voyages et d'une vie troublée par les orages politiques et agitée par

les passions, il trouva le temps de composer plusieurs ouvrages gigantesques, dont un seul aurait suffi pour lui assurer une des premières places parmi les écrivains de l'Orient. Il ne resta étranger à aucune des sciences cultivées de son temps, et plus de cent ouvrages plus ou moins développés témoignent de ses vastes connaissances et de son activité prodigieuse. Ses écrits, en grande partie, se sont conservés jusqu'à nos jours, et plusieurs de ses grands ouvrages, notamment son *Canon* et divers traités de philosophie, ont été traduits en latin et ont eu de nombreuses éditions. Les ouvrages qui nous intéressent ici particulièrement sont les livres *Al-Schefâ* (*la Guérison*) et *Al-Nadjah* (*la Délivrance*). Le premier était une vaste encyclopédie des sciences philosophiques, en dix-huit volumes; il existe encore presque en entier dans divers manuscrits de la Bibliothèque bodléienne, à Oxford (*Voyez* le Catalogue de Nicoll et Pusey, p. 581 et 582). Le second ouvrage, divisé en trois parties, est un abrégé du premier; Ibn-Sina fit cet abrégé pour satisfaire au désir de quelques amis. L'original arabe du *Nadjah* a été imprimé à la suite du *Canon* (Rome, 1593, in-f°); il renferme la *Logique*, la *Physique* et la *Métaphysique;* mais on n'y trouve pas les *Sciences mathématiques* qui, selon l'introduction, devaient prendre place entre la *Physique* et la *Métaphysique*. On a aussi des éditions latines de divers ouvrages philosophiques d'Ibn-Sina; ce sont généralement des parties de l'un ou de l'autre des deux ouvrages dont nous venons de parler. Nous nous contentons de nommer ici le recueil publié à Venise en 1495, in-f°, sous le titre suivant: *Avicennæ peripatetici philosophi, ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper, quantum ars niti potuit, per canonicos emendata.* Ce volume renferme les traités suivants: 1° *Logica;* 2° *Sufficientia* (cette partie traite de la physique et paraît être extraite du livre *Al-Schefâ,* dont le nom a été inexactement rendu par *Sufficientia*); 3° *de Cœlo et Mundo;* 4° *de Anima;* 5° *de Animalibus;* 6° *de Intelligentiis;* 7° *Alpharabius de Intelligentiis;* 8° *Philosophia prima.* La *Logique d'Avicenne*, traduite en français par Vattier, a été publiée à Paris, 1658, in-8°. Récemment, une *Logique* en vers, par Ibn-Sina, a été publiée par M. Schmoelders, dans ses *Documenta philosophiæ Arabum*, in-8°, Bonn, 1836.

En général, la philosophie d'Ibn-Sina est essentiellement péripatéticienne, quoiqu'elle ait, comme celle des autres philosophes arabes, quelques éléments étrangers à la doctrine d'Aristote. Tofaïl, dans son *Haï Ebn-Yokdhân* (édit. Pocok, p. 18), fait remarquer qu'Ibn-Sina déclare lui-même, au commencement de son *Al-Schefâ,* que la vérité, selon son opinion, n'est pas dans les doctrines qu'il expose dans ce livre, où il ne fait que reproduire la philosophie des péripatéticiens, et que celui qui veut connaître la vraie doctrine doit lire son livre de la *Philosophie orientale*. Mais ce dernier ouvrage d'Ibn-Sina (qui, comme on le verra ci-après, enseignait probablement le panthéisme oriental) ne nous est pas parvenu, et nous ne pouvons que nous en tenir à ses écrits péripatéticiens, et faire ressortir quelques points dans lesquels Ibn-Sina se montre plus ou moins indépendant. Il avoue, du reste, qu'il a beaucoup puisé dans les œuvres d'Al-Farabi, notamment pour ce qui concerne la logique.

On remarque généralement dans les écrits d'Ibn-Sina une méthode sévère : il cherche à coordonner les différentes branches des sciences philosophiques dans une suite très-rigoureuse, et à montrer leur enchaînement nécessaire. Dans son *Al-Schefd*, Ibn-Sina divise les sciences en trois parties : 1° la sience supérieure, ou la connaissance des choses qui ne sont pas attachées à la matière : c'est la philosophie première, ou la métaphysique; 2° la science inférieure, ou la connaissance des choses qui sont dans la matière : c'est la physique et tout ce qui en dépend; elle s'occupe de toutes les choses qui ont une matière visible et de tous leurs accidents; 3° la science moyenne, dont les différentes branches sont en rapport tantôt avec la métaphysique, tantôt avec la physique : ce sont les sciences mathématiques. L'arithmétique, par exemple, est la science des choses qui ne sont pas par leur nature même dans la matière, mais auxquelles il arrive d'y être; l'intelligence les abstrait véritablement de la matière, et par là elles sont en relation avec la métaphysique. La géométrie s'occupe de choses qu'on peut se figurer sans matière; nous comprenons cependant qu'elles ne peuvent exister que dans la matière, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes matière visible. La musique, la mécanique, l'optique s'occupent de choses qui sont dans la matière, mais qui sont plus élevées les unes que les autres, selon qu'elles sont plus ou moins éloignées de la physique. Quelquefois les diverses sciences se trouvent mêlées ensemble, comme, par exemple, dans l'astronomie, qui est une science mathématique, mais dont le sujet forme la partie la plus élevée de la science physique. On reconnaît dans ces divisions le fidèle disciple d'Aristote; mais on trouvera qu'ici, comme ailleurs, Ibn-Sina expose avec beaucoup de clarté et de précision ce qui, dans les écrits de son maître, n'est exprimé que d'une manière vague et indécise. Ainsi Aristote distingue trois espèces de philosophie spéculative, les mathématiques, la physique et la théologie, faisant des sciences mathématiques une partie essentielle de la philosophie (Voyez *Métaphysique*, liv. VI, c. 1; liv. XI, c. 4; *de l'Âme*, liv. I, c. 1); il distingue également dans les sciences mathématiques quelques-unes qui ont pour objet en quelque sorte ce qui n'est pas mû, et ce qui est séparé de la matière (*Métaphysique*, liv. VI, c. 1) et il en signale quelques autres (l'optique, l'harmonie et l'astronomie), comme se rapportant plus particulièrement à la physique (*Physique*, liv. II, c. 2); mais nulle part il ne propose une classification aussi méthodique et aussi nette que celle d'Ibn-Sina.

Dans sa théorie de l'être, Ibn-Sina, en admettant la distinction du *possible* et du *nécessaire*, a ajouté des développements qui lui appartiennent en propre, et auxquels nous devons nous arrêter un moment. Il divise l'être en trois parties : 1° ce qui est possible seulement, et dans cette catégorie entrent toutes les choses sublunaires qui naissent et périssent; 2° ce qui est possible par lui-même et nécessaire par une cause extérieure, ou bien tout ce qui, à l'exception de la cause première, n'est pas sujet à la naissance et à la destruction, comme les sphères et les intelligences, qui, selon Ibn-Sina, ne sont par elles-mêmes que des êtres possibles, mais qui reçoivent de leur rapport avec la première cause la qualité d'êtres nécessaires; 3° ce qui est nécessaire par lui-même, c'est-à-dire la première cause ou Dieu (Voyez *Al-Nadjah*,

*Métaphysique*, liv. II). Ibn-Roschd a attaqué cette classification dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et dans un écrit particulier dont nous possédons encore la version hébraïque (Manuscr. hébreu de la Bibliothèque royale, ancien fonds, n° 356, fol. 28, verso). Il objecte que ce qui est nécessaire par une cause extérieure ne saurait être par lui-même dans la catégorie du possible, à moins qu'on ne suppose que la cause puisse cesser, ce qui dans le cas donné est impossible : car la première cause, nécessaire par elle-même, ne saurait jamais cesser. « Ibn-Sina, dit-il ailleurs, a adopté jusqu'à un certain point l'opinion des motécallemîn, selon lesquels le monde, avec tout ce qui y est, se trouve dans la catégorie du possible, et pourrait être autrement qu'il n'est en effet; et il a été le premier à se servir des distinctions du possible et du nécessaire pour établir l'existence d'un être incorporel. Après avoir montré ce que le raisonnement d'Ibn-Sina a de vicieux, Ibn-Roschd ajoute : « Nous avons vu dans ce temps-ci beaucoup de partisans d'Ibn-Sina, à cause de cette difficulté, *interpréter* l'opinion d'Ibn-Sina (pour lui donner un autre sens). Selon eux, Ibn-Sina n'admettait pas l'existence d'une substance séparée; cela, disent-ils, résulte de la manière dont il s'exprime, dans plusieurs endroits, sur l'être nécessaire, et c'est là aussi ce qui fait la base de sa *Philosophie orientale*, qu'il a appelée ainsi, parce qu'elle est empruntée aux Orientaux, qui identifient Dieu avec les sphères célestes; ce qui est conforme à sa propre opinion. » (Voyez *Destr. Destructionis*, à la fin de la disput. X.) Ce panthéisme oriental n'a pas laissé de traces dans les écrits péripatéticiens d'Ibn-Sina, qui seuls nous occupent ici. Bien qu'Ibn-Sina, comme on vient de le voir, paraisse faire des concessions aux motécallemîn, il n'hésite pas à admettre avec les philosophes l'éternité du monde; elle se distingue de l'éternité de Dieu en ce qu'elle a une cause efficiente (qui cependant ne tombe pas dans le temps), tandis que Dieu est éternel par lui-même.

Ibn-Sina admet, avec les autres philosophes, que la première cause étant l'unité absolue, ne peut avoir pour effet immédiat que l'unité. Comment alors faire émaner le multiple, ou le monde, de Dieu qui est unique? Pour résoudre cette difficulté, Ibn-Sina suppose que ce n'est pas de Dieu qu'émane immédiatement le mouvement des sphères (car on sait que, dans le système des péripatéticiens, l'action de la première cause sur le monde consiste dans le mouvement, qui donne la forme à la matière). De Dieu émane la première sphère environnante, qui seule communique le mouvement; ce premier moteur agit sur la deuxième sphère; quoiqu'émané de l'être unique, il est composé en ce que son intelligence a pour objet à la fois la première cause et lui-même. Mais, objecte Ibn-Roschd, c'est là une erreur, selon les principes des péripatéticiens : car l'intelligent et l'intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine, et, à plus forte raison, dans les intelligences séparées (Voyez *Destr. Destructionis*, disput. III, dans le t. IX des *OEuvres d'Aristote*, de l'édition de Venise, in-8°, 1562, f° 51, verso).

Ibn-Sina admet encore avec les autres philosophes que la connaissance de Dieu s'étend sur les choses universelles, et non sur les choses particulières et accidentelles (*Voyez* le t. I^er^ de ce Recueil, p. 173); mais il attribue aux âmes des sphères la connaissance des choses partielles, et c'est par leur

intermédiaire que la providence divine s'étend sur toutes les choses sublunaires. Cette connaissance des choses accidentelles et individuelles ne pouvant pas plus être attribuée aux intelligences des sphères qu'à l'intelligence divine, Ibn-Sina suppose que les âmes des sphères ont la faculté de l'imagination, dont les objets se multiplient à l'infini. Cette hypothèse est toute particulière à Ibn-Sina, comme nous le dit Ibn-Roschd, qui la rejette (*ubi supra,* disput. xvi, f°. 122, verso, 123, verso).

Ces exemples suffiront pour montrer qu'Ibn-Sina cherchait, par ses hypothèses, à rapprocher la cause première du monde sublunaire en établissant des chaînons intermédiaires, par lesquels l'action de l'énergie pure se communique à toutes les parties de la matière.

La théorie de l'âme a été traitée par Ibn-Sina avec un soin tout particulier. Il est inutile de dire qu'il reproduit exactement les distinctions faites par Aristote des différentes facultés de l'âme humaine et sa théorie des intellects actif et passif; mais, comme à l'ordinaire, il ajoute aux idées d'Aristote des observations et des développements qui ont quelquefois le mérite de l'originalité. Quant à l'union de l'intellect actif avec l'âme humaine, Ibn-Sina ne cherche pas à en pénétrer le mystère. Comme les autres philosophes arabes, il trouve dans cette union le but le plus élevé que l'âme humaine doive chercher à atteindre; pour y arriver, il lui recommande bien aussi les efforts spéculatifs, mais il paraît considérer comme plus essentiel encore de subjuguer la matière et de purifier l'âme, afin d'en faire un vase pur, capable de recevoir l'infusion de l'intellect actif. « Quant à l'âme rationnelle, dit-il (*Métaphysique,* liv. ix, c. 7), sa véritable perfection consiste à devenir un monde intellectuel, dans lequel doit se retracer la forme de tout ce qui est, l'ordre rationnel qu'on aperçoit dans tout, le bien qui pénètre tout : je veux dire d'abord le premier principe de l'univers, ensuite les hautes substances spirituelles, les esprits liés aux corps, les corps supérieurs avec leurs mouvements et leurs facultés, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tu te retraces tout ce qui est, et que tu deviennes un monde intellectuel, semblable au monde intellectuel tout entier, voyant celui qui est la beauté parfaite, le bien parfait, la gloire parfaite, t'unissant à lui et devenant sa substance.... Mais, étant dans ce monde et dans ces corps, submergés dans les mauvais désirs, nous ne sommes pas capables de sentir cette haute jouissance; c'est pourquoi nous ne la cherchons pas et nous ne nous y sentons pas portés, à moins que nous ne nous soyons débarrassés du lien des désirs et des passions, de manière à comprendre quelque chose de ce plaisir : car alors nous pouvons nous en faire dans notre âme une faible idée, pourvu que les doutes soient dissipés, et que nous soyons éclairés sur les questions relatives à l'âme.... Il semble que l'homme ne peut se délivrer de ce monde et de ses liens que lorsqu'il s'attache fortement à cet autre monde, et que son désir l'entraîne vers ce qui est là, et l'empêche de regarder ce qui est derrière lui. Cette véritable félicité ne peut s'obtenir qu'en perfectionnant la partie pratique de l'âme (c'est-à-dire la vie morale). » Ailleurs il dit : « Il y a des hommes d'une nature très-pure, dont l'âme est fortifiée par sa grande pureté et par son ferme attachement aux principes du monde intellectuel, et ces hommes reçoivent dans toutes choses le secours de l'intellect (actif). D'autres n'ont même be-

soin d'aucune étude pour s'attacher à l'intellect actif : on dirait qu'ils savent tout par eux-mêmes. C'est là ce qu'on pourrait appeler l'intellect saint; il est très-élevé, et les hommes ne peuvent pas tous y participer. » Ibn-Sina veut parler ici de l'inspiration prophétique qu'il admet positivement, reconnaissant qu'il y a entre l'âme humaine et la première intelligence un lien naturel, sans que l'homme ait toujours besoin de recevoir par l'étude l'intellect acquis (*Aphorismi de Anima*, § 28).

On voit que le principe moral et le principe religieux occupent une grande place dans la philosophie d'Ibn-Sina, et qu'il est encore bien loin, du moins dans son langage extérieur, des doctrines irreligieuses professées plus tard par Ibn-Roschd. On a vu dans l'article précédent jusqu'où Ibn-Roschd s'est laissé entraîner dans sa théorie de l'intellect; Ibn-Sina proclame encore hautement la permanence individuelle de l'âme humaine, dans laquelle il reconnaît une substance qui, même séparée du corps, conserve son individualité.

Nous pourrions citer dans chaque branche des sciences philosophiques quelques développements, quelques aperçus neufs, dont Ibn-Sina a enrichi la philosophie péripatéticienne; mais l'ensemble de la doctrine péripatéticienne n'a subi, dans les œuvres d'Ibn-Sina, aucune modification notable. En somme, Ibn-Sina a reproduit, dans un ordre très-systématique et avec un enchaînement parfait, toutes les parties de la philosophie d'Aristote avec les amplifications des commentateurs néoplatoniciens; et il peut être considéré comme le plus grand représentant du péripatétisme au moyen âge. Quoiqu'il ait fait de nombreuses concessions aux idées religieuses de sa nation, il n'a pu trouver grâce pour l'ensemble de ses doctrines, qui, en effet, ne saurait s'accorder avec les principes de l'islamisme, et c'est surtout contre lui que Gazâli a dirigé sa *Destruction des philosophes*. S. M.

**IBN-TOFAIL.** *Voyez* Tofaïl.

**IDÉAL.** Quand l'imagination s'exerce sur les éléments que lui ont fournis l'expérience et la nature, elle le fait de deux manières : ou elle conserve exactement les rapports qui unissent entre eux ces éléments, et les dégage seulement de ce qu'ils ont d'individuel ou de défectueux, pour les élever à la dignité d'un type général, modèle accompli de perfection; ou bien, sans tenir compte de leurs rapports véritables, elle combine de toutes façons les éléments de la nature, et en forme un tout, auquel rien de réel ne peut répondre : dans le premier cas elle conçoit un idéal; dans le second elle ne produit qu'une fiction. On trouvera l'exemple d'une fiction dans la Chimère de la fable; l'Apollon du Belvédère est un idéal.

Faisons ressortir davantage les différences qui séparent ces deux produits de l'imagination. Chaque objet se compose d'éléments qui ont entre eux certains rapports naturels et essentiels; et la perfection d'un être est d'autant plus grande que ses éléments sont plus rigoureusement unis par ces rapports. Lorsqu'une étude profonde de la nature nous a appris quels sont ces rapports, l'idéal consiste à ordonner nos créations, ou plutôt nos combinaisons, de manière à n'y faire entrer que les éléments essentiels à l'être que nous nous figurons, et à les

y faire entrer dans les rapports les plus naturels, les plus essentiels et les plus capables de nous représenter ce type de vérité et de perfection que la raison nous fait concevoir en toutes choses. La fiction, au contraire, s'affranchit de la loi qui ne recherche que des éléments homogènes, et ne les unit que d'après leurs vrais rapports : elle emprunte toujours, il est vrai, les matériaux de ses combinaisons à la réalité, parce qu'elle ne peut faire autrement; mais elle les emprunte à toute espèce d'êtres; elle les assemble et les unit par les rapports les plus capricieux et les moins naturels, et en forme ainsi un tout, dont les diverses parties peuvent bien être reconnues comme appartenant à des objets perçus par l'expérience, mais qui, lui-même, ne correspond à aucun être, à aucune existence possible. La fiction ne se préoccupe point de la nature réelle des choses; aussi, plus les choses seront ce qu'elles doivent être, conformes à leurs lois et à toutes leurs lois, plus elles s'éloigneront de la fiction. L'idéal ne se fait pas en dehors et sans souci de la nature; il aspire, au contraire, à être tellement conforme à la nature et à la vérité, que plus les choses seront ce qu'elles doivent être, plus elles se rapprocheront de lui. Assurément l'objet de l'idéal n'existe pas plus que celui de la fiction : le modèle de l'Apollon du Belvédère n'existe pas plus que celui du Sphinx. Mais il y a cette différence, que plus un homme sera homme, plus il se rapprochera de l'Apollon et différera du Sphinx et du Centaure; plus un homme sera fort, plus il se rapprochera de l'Hercule du palais Farnèse et s'éloignera de Briarée. Et, de ce qu'un modèle identiquement semblable ne répond réellement ni à l'idéal ni à la fiction, il ne faut pas en conclure que celui-ci est, comme celle-là, un produit chimérique et mensonger. Loin de là : par l'idéal, l'intelligence atteint, non-seulement la nature telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être dans toute sa perfection. Ce qui réfléchit et représente le mieux la vérité, est ce qu'il y a de plus vrai; l'idéal aspire donc à être ce qu'il y a de plus vrai : car il aspire à représenter la vérité à son plus haut point de développement, et à être un type auquel la nature répondra d'autant plus qu'elle sera plus parfaite.

L'idéal est donc la vérité; la fiction est l'erreur et le mensonge. Cette différence entre les produits de l'imagination indique une différence correspondante dans l'emploi de l'un ou de l'autre de ces produits. L'imagination s'exerce sur tout; et sur tout aussi se fait sentir l'emploi de la fiction ou de l'idéal. En religion et en morale, la fiction peut bien régner pour un temps; mais on reconnaît bientôt qu'elle n'est que mensonge, et on la rejette à l'instant même. Heureux encore sont les esprits assez justes et assez forts pour ne pas confondre et rejeter avec elle les vérités les plus grandes et les plus saintes; avec Ixion et Tantale la croyance à la justice divine! Cette malheureuse confusion n'arrive que trop souvent : aussi dans une religion la fiction est un germe de mort; l'idéal est seul une condition de vie. Les Furies et les Parques ont passé; l'idéal de l'homme moral fourni par le christianisme existera toujours, et toujours avec plus de vérité. Chacun sait plus ou moins quelle influence heureuse ou malheureuse l'imagination exerce sur la vie et sur le bonheur; mais tout le monde ne distingue peut-être pas à quoi tient le bien ou le mal de cette influence. Quand une étude sévère de la vie et une connaissance exacte des choses nous ont révélé ce qu'est chacun de nous dans la nature et

dans la société, quels sont les rapports qui nous unissent à l'une et à l'autre, quels sont les conditions et les éléments de la vie et du bonheur, l'imagination peut combiner ces éléments dans leurs rapports essentiels et nous montrer l'idéal d'une vie heureuse et possible, puisque nous savons à quelles conditions nous pouvons la réaliser. L'imagination inspire alors l'ardeur et l'enthousiasme qui portent aux grandes entreprises et en assurent le succès. Il en est tout autrement quand nous ramassons au hasard ce que l'on pourrait appeler les éléments de la vie et du bonheur, et que nous nous en formons un type fictif, sans tenir compte des rapports réels que ces éléments ont entre eux. Nos rêves désordonnés et romanesques nous montrent un monde chimérique, auquel nous sacrifions des devoirs et des biens très-réels. Alors la vie que nous nous proposons, le bonheur après lequel nous courons est une conception tout aussi impossible à réaliser que la Chimère des temps anciens. Le résultat des efforts que nous y consacrons est toujours le découragement, souvent le désespoir : en tout cas c'est la fiction du bonheur. Il en est de même pour l'art et la poésie, qui ne se soutiennent et ne vivent que par l'idéal. La nature peut seule nous intéresser véritablement et fournir les éléments du beau. Si dans la poésie une brillante fiction nous intéresse quelquefois, ce n'est que par les rapports qu'elle présente encore avec la nature; c'est parce qu'elle est une représentation exacte, quoique voilée, de la vérité, une allégorie plutôt qu'une fiction. Plus la poésie a fait de progrès, plus elle a rejeté les fictions : avec la fiction la poésie et l'art restent stationnaires ou périssent : l'idéal seul leur donne la vie et la durée.

C'est donc uniquement à la modification et à la combinaison des idées suivant les vrais rapports des objets, que doit aspirer l'imagination. C'est le vrai qu'elle doit chercher, lorsque, en religion et en morale, elle nous offre l'idéal du bien et du bonheur pour lequel l'homme est créé, et le tableau des actes par lesquels il peut y atteindre. C'est le vrai qu'elle doit chercher jusque dans les brillantes créations de l'art et de la poésie. J. D.-J.

**IDÉALISME.** On appelle ainsi les doctrines philosophiques qui considèrent l'idée, soit comme principe de la connaissance, soit comme principe de la connaissance et de l'être tout à la fois.

L'idéalisme occupe la place la plus large et la plus éminente dans l'histoire de la philosophie et de la raison humaine. On le trouve au berceau de la science, et on le voit reparaître sous des formes diverses avec plus ou moins d'éclat et de profondeur à toutes les époques et chez tous les peuples où l'intelligence s'est élevée jusqu'à la philosophie. C'est aux écoles idéalistes qu'appartiennent les plus grands esprits et les plus grandes productions de l'intelligence humaine ; ce sont aussi les doctrines idéalistes qui ont exercé l'action la plus puissante et la plus salutaire sur le monde, en l'élevant par les idées au-dessus des formes périssables et fugitives de l'existence, en rappelant, en quelque sorte, l'âme aux sources mêmes de la vie, et en communiquant à ses facultés, à la pensée, à l'imagination, à la volonté, une énergie nouvelle.

Mais c'est en Grèce que l'idéalisme a, pour la première fois, revêtu une forme sévère et scientifique. Préparé par les travaux de l'école pytha-

goricienne, et surtout par la dialectique des éléates, il donna naissance, entre les mains de Socrate et de Platon, à l'un des systèmes les plus profonds et les plus complets qui aient jamais paru. Depuis cette époque les doctrines idéalistes ont toujours tenu un rang élevé dans l'histoire de la philosophie, et n'ont pas cessé d'exercer, soit pendant le moyen âge, soit depuis la renaissance, une action bien marquée sur la science et la vie pratique. On peut cependant affirmer que pendant ce temps l'idéalisme est demeuré stationnaire, et que l'on s'est borné à commenter, à imiter ou reproduire la doctrine de Platon, tantôt en l'affaiblissant et en l'altérant, tantôt en y mêlant des éléments étrangers. Ce n'est que dans ces derniers temps que l'idéalisme est entré en Allemagne dans une direction nouvelle; et s'il n'a pas, comme il le prétend, constitué définitivement la science, il a du moins agrandi le champ des recherches philosophiques, il a ouvert à la pensée des vues neuves et fécondes, et il a embrassé d'un regard plus large et plus profond la science, sa valeur, son action sur le monde, et ses rapports avec la marche générale de l'humanité.

Cette rapide esquisse de l'idéalisme montre déjà qu'il est fondé sur un besoin réel, sur une loi naturelle de l'intelligence, et qu'à ce titre, il a sa part de légitime influence dans les progrès de la science et les destinées de la vie humaine. Mais il y a plus : c'est que sans l'idéalisme il n'y a pas de véritable science, et par conséquent, toute doctrine qui lui est opposée aboutit, sous des formes et par des voies diverses, à la négation de la connaissance. Quelle est en effet la condition essentielle de la science? C'est d'être fondée sur des lois immuables, sur des principes nécessaires et absolus. Que l'on supprime les principes, et il ne restera que le phénomène, c'est-à-dire un élément contingent, relatif, qui, ne se suffisant pas à lui-même, ne saurait fournir une base ferme et invariable à la connaissance. Or, ou l'on ne reconnaîtra comme vrais et comme réels que les phénomènes et les objets de l'expérience, et en ce cas les principes ne seront que des unités abstraites, des formes logiques vides de toute réalité; ou bien l'on cherchera dans ces principes le fondement de l'être et de la connaissance, et en ce cas toute doctrine, si on la considère dans ses résultats les plus élevés, pourra se ramener à l'idéalisme : car, de quelque façon que l'on se représente les principes, qu'on se les représente comme être, ou comme substance, ou comme cause, ou comme bien absolu, ils ne peuvent être pensés ni connus qu'à l'aide d'une idée. Que l'on supprime l'idée, et non-seulement les réalités métaphysiques deviendront inaccessibles à l'intelligence, mais l'expérience elle-même échappera à la détermination exacte de la pensée, et n'offrira que des représentations vagues, indéfinies, sans liaison et sans valeur. Il suit de là que l'idée n'est pas seulement le principe, mais aussi la limite de la connaissance, et que nous connaissons d'autant mieux les choses, ainsi que leurs rapports, que nous en avons une idée claire et adéquate. Supposons que le principe absolu du monde soit conçu comme cause : en ce cas, ce sera, d'une part, cette idée qui nous en révèlera l'existence; et, de l'autre, la plus haute connaissance de ce principe, ce sera dans l'exacte et intime connaissance de cette idée qu'il faudra la chercher.

Il est des philosophes qui rejettent la connaissance par les idées. Sui-

vant eux, admettre les idées, c'est multiplier inutilement les êtres, c'est introduire dans l'intelligence des intermédiaires qui dérobent à la pensée l'objet même qu'elle veut connaître. C'est par une intuition directe, par un acte simple de la pensée, que nous atteignons tous les êtres, le contingent comme le nécessaire, le relatif comme l'absolu, le fini comme l'infini.

Si l'idée est à la fois la condition et la limite de la connaissance, il faut, pour bien définir la valeur et la portée de l'idéalisme, rechercher ce que c'est que l'idée, quelle est sa nature intime et son essence.

L'idée n'est-elle qu'une condition, une forme absolue de la pensée, de telle sorte cependant qu'il y ait une certaine connexion entre la pensée et son objet, et partant, entre l'idée et l'être? ou bien n'est-elle qu'une simple forme logique et subjective, qui ne dépasse point les limites de la pensée, et n'atteint ni l'être ni la réalité des choses? ou bien enfin, l'idée se confond-elle avec l'être, constitue-t-elle l'essence même des choses? Ce sont là les trois manières dont on peut concevoir l'idée, et qui ont donné naissance aux trois grands systèmes qui épuisent toutes les formes de l'idéalisme : l'*idéalisme tempéré* de Platon, l'*idéalisme subjectif* de Kant, et l'*idéalisme absolu* de Hegel. Toutes les autres théories idéalistes, telles que celles de Berkeley et de Malebranche, peuvent aisément se ramener à l'une de celles-là.

Si l'on adopte la dernière théorie, on rendra toute métaphysique impossible, ou bien, pour échapper à cette conséquence, on ramènera la métaphysique à la logique, on confondra l'être avec la forme de la pensée, l'essence avec l'idée. C'est là ce qui est arrivé dans ces derniers temps; c'est cette transformation qu'a subie l'idée en passant par des degrés intermédiaires, par les théories de Fichte et de Schelling, depuis Kant jusqu'à Hegel.

Kant comprit que la connaissance métaphysique, c'est-à-dire la connaissance de l'essence et de la raison dernière des choses, n'est possible que par les idées, et que le problème des idées était le problème fondamental de la science. Les philosophes du XVIII[e] siècle avaient, pour ainsi dire, mutilé ce problème; ils ne l'avaient examiné qu'au point de vue purement psychologique, en le ramenant à la question de l'origine des idées. Aucun d'eux n'avait recherché ce que signifient les idées, quelle est leur valeur ontologique et objective, soit qu'on les considère en elles-mêmes, ou dans leur rapport avec les choses. Or, c'est là le point décisif de la question; et la solution psychologique, relative à l'origine de la connaissance, n'en est que le préliminaire. Kant, après avoir établi l'existence de certaines notions, de certaines lois primitives de la pensée, se demanda si à ces notions, à ces lois correspondent des objets et des êtres réels. Ses recherches sur ce point le conduisirent à ce résultat, que ces notions n'ont qu'un usage logique, qu'elles règlent la pensée, qu'elles lui fournissent le moyen de classer les phénomènes, de les lier entre eux, et de les ramener à une certaine unité, mais qu'en dehors d'elles il n'y a pas de réalité qui leur corresponde. Kant divise, il est vrai, ces notions en deux classes. Il y en a, suivant lui, qui s'appliquent aux phénomènes, et qu'il appelle *catégories*; il en est d'autres qui ont un objet transcendant et métaphy-

sique, et pour lesquelles il réserve le nom d'*idée;* mais, au fond, les catégories comme les idées ne sont que des formes logiques et subjectives, et, à cet égard, il n'y a aucune différence entre elles. Y a-t-il une cause absolue? Y a-t-il entre les phénomènes un rapport de cause et d'effet? Quant à la première question, Kant nie l'existence d'une cause absolue, parce que l'idée de cause dépasse les limites de l'expérience, et que, considérée en elle-même, elle ne contient que la possibilité de l'existence. Il n'y a donc d'autre réalité que l'idée. Quant à la seconde, Kant reconnaît que c'est une nécessité pour la pensée de percevoir les phénomènes suivant la loi de causalité; mais il prétend en même temps que l'on ne peut transporter cette loi aux choses. Du reste, en refusant une valeur objective à l'idée de cause absolue, Kant s'interdit la possibilité d'établir l'existence réelle des causes relatives. Car, si dans une série de termes que l'on suppose être liés par un rapport de cause et d'effet, et qui aboutissent à une cause dernière, on supprime cette cause, on supprimera par cela même tout rapport de causalité entre les termes subordonnés; et, si l'on fait de cette cause une entité logique, il n'y aura non plus qu'un rapport logique entre ces mêmes termes.

On peut dire que la philosophie allemande, dans les évolutions successives qu'elle a accomplies, n'a fait que développer les germes de la doctrine kantienne, et en tirer les conséquences avec plus de rigueur et de hardiesse. D'une part, des lois abstraites et subjectives de l'entendement, certaines formes vides de la pensée, et, d'autre part, l'expérience qui fournit à ces lois et à ces formes une matière et une réalité, voilà les éléments avec lesquels Kant construit son système. Or, ce sont ces mêmes éléments différemment combinés, obtenus à l'aide d'une nouvelle méthode, et élevés, pour ainsi dire, à une plus haute puissance, que l'on retrouve dans le système de Hegel. Chez Kant l'idée n'est qu'une forme subjective de la pensée; chez Hegel, non-seulement elle représente l'objet, mais elle le façonne et le produit. Kant, tout en posant pour limite de la connaissance l'idée et le phénomène, n'avait pas nié l'existence de l'être caché sous l'idée: il avait seulement prétendu qu'il échappe à la connaissance. Hegel supprime l'être, et l'identifie avec l'idée. Le principe, l'essence du bien, du beau, de l'être, etc., sont pour lui les idées mêmes à l'aide desquelles on les pense. Enfin, chez Kant, la pensée et son objet, l'idée et le phénomène, ce monde de formes logiques, et le monde extérieur et matériel semblent comme placés l'un à côté de l'autre sans se toucher, ni avoir une communication réelle entre eux. Il y a, il est vrai, suivant Kant, des lois, des formes que l'entendement impose aux choses; mais les choses sont-elles comme nous les pensons, sont-elles conformes à nos représentations internes? Voilà ce que l'on ne saurait affirmer. Il faudra plutôt dire que comme les objets, pour être connus, doivent passer à travers les formes subjectives de l'entendement, nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont, mais tels que nous les pensons et qu'ils nous apparaissent. Il n'y a, par conséquent, entre l'être de la pensée et l'être de son objet, si l'on peut ainsi parler, aucun rapport réel, mais un rapport purement subjectif et apparent. Pour Hegel, au contraire, bien qu'il y ait différence et opposition entre l'idée et l'objet, celui-ci

est parfaitement conforme à l'idée, et nous ne pensons pas les apparences, mais la réalité même des choses.

Ce résultat avait été préparé par les systèmes de Fichte et de Schelling. De fait, bien qu'elle eût abouti à des conclusions négatives, la philosophie de Kant appelait une solution ontologique : car, malgré la part exagérée qu'on y fait à l'expérience, la pensée ne laisse pas d'y conserver une grande prépondérance, et cela par l'importance même qu'on y accorde à l'expérience. De fait, si l'objet, dans ses manifestations phénoménales prend, pour tomber sous l'intuition, la forme de la pensée, celle-ci n'est pas un principe vide et passif, mais elle agit sur l'objet, le transforme et se l'approprie. C'est là la conséquence tirée par Fichte. Kant avait reconnu la spontanéité de l'entendement; entre les mains de Fichte cette spontanéité devint une puissance créatrice. Le *moi* se pose, et, par cet acte simple et primitif, il produit l'objet en même temps qu'il se le représente. D'après Kant, la diversité de la matière de l'intuition doit être donnée par l'expérience avant que la synthèse de l'entendement n'ait lieu. Pour Fichte, l'acte de la synthèse et la matière de l'intuition se produisent simultanément. Ici, les catégories ne sont plus de simples règles ou formes de l'entendement; celui-ci n'est plus une faculté morte et passive, qui ne produit rien par elle-même, et qui ne fait qu'unir et coordonner la matière qui lui est fournie par l'intuition; mais il crée et pense son objet, il est actif et passif, un et multiple tout à la fois. *Moi* je suis *moi* (A = A, identité absolue), et dans cette position spontanée et primitive du *moi*, se trouve non-seulement la nécessité de la forme et de la connaissance, mais aussi le contenu, l'être du *moi*. « Le *moi* est comme il se pose, et se pose comme il est. » Mais, par cela même qu'il se pose, il pose en même temps une limite, la réalité, l'objet (— A n'est pas = A), car il ne peut pas se poser infiniment. Enfin, il revient sur lui-même en vertu de sa propre activité, et il produit ainsi la réflexion, la conscience et la pensée, d'où l'autre principe, « le *moi* se pose comme il se pense, et se pense comme il se pose. »

Quelque remarquable que fût ce système par son originalité, par l'énergie et la force de tête qu'il suppose chez son auteur, par l'enchaînement des déductions et la rigueur de la méthode, il ne pouvait servir que de transition à un point de vue plus large et plus élevé. En effet, la pensée y est comme étouffée dans le *moi*, et fait d'impuissants efforts pour en sortir. Quel est le lien qui unit les différents *moi?* Comment tirer une loi objective et universelle de leur activité solitaire? La raison et l'universel sont supprimés dans ce système, et il ne reste plus qu'une série de monades isolées, dont chacune se construit séparément son monde et sa conscience.

C'est là ce qui amena l'idéalisme objectif de Schelling. Aux deux termes de Fichte, au *moi* et au *non-moi*, au sujet et à l'objet, Schelling en ajouta un troisième, l'absolu. La forme de l'absolu, c'est l'identité absolue A = A, qui exprime à la fois l'identité de la pensée et de l'existence. Chez Fichte, cette formule représentait l'état du *moi* pur, du *moi* antérieur à sa position absolue; ici elle représente l'état de l'absolu qui demeure identique à lui-même au milieu des deux termes opposés, et qui est *l'identité de l'identité et de la non-identité*. La proposition

A = A ne veut pas dire que A est sujet ou prédicat, mais seulement que l'identité est l'un et l'autre, ou plutôt qu'elle est entièrement indépendante de A comme sujet, et de A comme prédicat.

L'absolu sort de son identité en vertu de son activité infinie pour donner un objet à cette activité, ou plutôt pour en rendre possible l'exercice. Il se développe sur deux lignes parallèles, qui forment deux mondes en apparence opposés, l'être et le connaître, le réel et l'idéal, et, dans la science, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. La nature apparaît comme la lutte des contraires, de l'âme et du corps, du mouvement et du repos, de la vie et de la mort (thèse et antithèse); mais entre ces deux pôles opposés se trouve un point intermédiaire, un point d'indifférence absolue, où les contraires viennent se neutraliser et se confondre (synthèse). C'est ainsi que l'absolu, parcourant dans chacune de ses évolutions ces trois moments, thèse, antithèse et synthèse, sort de lui-même pour revenir toujours sur lui-même, victorieux de toute opposition. Il construit ainsi sa conscience, et, avec sa conscience, la réalité, en s'élevant de puissance en puissance jusqu'à sa plus haute existence, qui est la connaissance de lui-même, ou la philosophie de l'absolu. Il n'y a pas d'intuition positive extérieure de l'absolu : toute définition n'en donnerait qu'une signification négative; et, si on veut le saisir par une notion, on ne peut le faire qu'en l'objectivant ou en le subjectivant. Mais la forme de l'absolu ne peut être que l'unité : il ne peut donc être saisi que par une *intuition intellectuelle.*

Tels sont les traits caractéristiques de la philosophie de Schelling. Cette philosophie, tout en essayant de concilier la connaissance et l'être, la spéculation et l'expérience, fait une plus large part à la nature qu'à la pensée. En effet, l'absolu étant comme poussé par son propre mouvement à s'objectiver, semble plutôt vivre dans la nature qu'en lui-même, être plutôt le résultat le plus élevé que le principe de l'expérience. Cette tendance de la philosophie de Schelling s'est manifestée plus fortement dans son école, dont les travaux ont principalement porté sur la physique. En outre, ces évolutions successives de l'absolu sont plutôt l'œuvre d'un procédé mécanique et extérieur, que le développement libre et intérieur de la pensée. Aussi cette philosophie, tout en prétendant pénétrer dans l'essence de l'absolu, n'en saisit-elle que la forme, et, à cet égard, elle diffère peu du formalisme de Kant. En disant que le magnétisme, l'électricité, l'attraction, la répulsion, etc., sont les prédicats de l'absolu, on ne nous fait point connaître leur nature intime; ce que l'on nous fait connaître, c'est l'expérience, la manifestation de ces notions, mais non les notions elles-mêmes et la raison de l'expérience. Ainsi l'ensemble de ces évolutions forme un organisme dont on voit bien l'arrangement extérieur, mais dont on ignore la raison et la structure interne. Ensuite, qu'est-ce que l'absolu de Schelling? Est-il dans le sujet, ou hors du sujet? S'il est hors du sujet, il demeure comme un objet transcendant que nous ne pouvons ni concevoir, ni saisir par une intuition intellectuelle. D'ailleurs l'intuition intellectuelle suffit pour donner la connaissance de l'absolu. Elle n'est qu'un état purement subjectif et accidentel; elle constitue une expérience relative, et non une vue claire, un résultat nécessaire et objectif de la raison.

Si, au contraire, l'absolu n'est pas séparé du sujet, il faut qu'il soit compris et démontré.

Telle est la critique que Hegel dirigea contre la doctrine de Schelling, et qui le conduisit à son système.

La forme objective et nécessaire de la science est, suivant Hegel, la démonstration pure, la démonstration qui n'emprunte rien à l'expérience, et qui se fonde sur les éléments primitifs et essentiels de la pensée, c'est-à-dire les idées. L'idée est l'essence; pénétrer par la réflexion dans l'intimité de l'idée, c'est pénétrer dans l'essence même des choses; et suivre le mouvement et la filiation interne des idées, c'est aussi montrer et, pour ainsi dire, faire toucher au doigt la raison de l'existence et des rapports des choses. C'est là ce qui constitue la vraie méthode démonstrative, qui n'est pas ici un moyen, une forme subjective et extérieure à l'objet de la connaissance, mais qui exprime à la fois la forme de l'être et de la pensée. Ainsi l'idée et la forme essentielle de l'idée, voilà les deux éléments avec lesquels Hegel construit son système. L'idée constitue la matière de la connaissance, et la forme, la méthode ou l'ordre nécessaire des choses. En partant de ce point de vue, on arrivait naturellement à ces deux conséquences: 1° que l'absolu, c'est l'*idée en soi* ou la *notion*, comme l'appelle Hegel, et que les choses, être et connaissance, ne sont que des formes diverses, des manières d'être, des moments de l'idée; 2° que la vraie méthode est la dialectique. De fait, la science doit expliquer l'unité et la différence, les rapports des choses et leur opposition. La seule méthode vraiment scientifique est donc celle qui montre comment s'opère ce passage de l'unité à la différence, de l'identité à la contradiction, en parcourant successivement, et comme poussée par un mouvement interne et nécessaire, tous les degrés de l'être et de la connaissance. C'est là la dialectique. Mais ce n'est pas une dialectique purement négative; c'est une dialectique à la fois négative et affirmative qui sépare et unit, qui pose les contradictions et les concilie, et qui s'élève ainsi par degrés à une affirmation dernière et absolue, qui enveloppe et légitime toutes les autres.

Dans la sphère des idées pures, la première contradiction est celle de l'*être* et du *non-être*. Hegel part de la notion pure de l'être, et s'attache à démontrer : 1° que l'être appelle nécessairement le néant, que ces deux notions sont inséparables, et que la pensée ne pense l'une qu'en voyant apparaître simultanément l'autre; 2° que du rapprochement et, pour ainsi dire, du choc de ces deux idées en jaillit une troisième, le *devenir*. L'idée engendre et traverse, toujours suivant la même loi et le même rhythme, se posant, s'opposant et se conciliant, d'abord la logique, puis la nature et enfin l'esprit, où s'opère la conciliation de l'idée logique et de la nature.

Ainsi l'idée logique, la nature et l'esprit, voilà la triade de la doctrine hegélienne. Au-dessus de ces trois termes s'élève l'*idée en soi*, dont ils n'expriment que les manifestations, les formes diverses, et qui les enveloppe dans son unité.

L'idée se pose d'abord comme idée abstraite et logique, puis elle se sépare, en quelque sorte, d'elle-même pour se donner un objet dans la nature; enfin elle entre, dans l'esprit, en possession de son existence

absolue. L'esprit pense à la fois l'idée et la nature; sa vie c'est le devenir, et le devenir dans l'activité infinie de la pensée. L'esprit va d'un contraire à l'autre, et par là il fait pénétrer l'idée dans la nature, moule, en quelque sorte, la nature à la façon de l'idée, et les concilie toutes deux dans ce mouvement incessant et éternel de fusion et dans l'unité de sa pensée. C'est ainsi que l'idée, qui était tombée dans la nature, se réhabilite et se rétablit dans son état primitif de pure idée. Mais l'idée telle qu'elle se manifeste dans le règne de l'esprit n'est plus l'idée logique, l'idée à l'état de simple virtualité; c'est l'idée réalisée qui, après avoir pénétré dans la nature, et l'avoir, pour ainsi dire, formée à son image, se contemple dans ses œuvres et se reconnaît comme force infinie, comme cause absolue de l'être et de la vérité.

Telle est l'évolution qu'a accompli l'idéalisme depuis Kant jusqu'à Hegel. Pour le premier, l'idée n'est qu'une entité logique, une simple possibilité; pour le second, elle est la plus haute réalité : et l'être et la connaissance, la nature et la pensée tout s'explique par elle, tout a en elle sa raison et son fondement.

Nous sommes loin de contester à ces doctrines le mérite de l'originalité et de la profondeur; mais nous croyons qu'en ce qui concerne la valeur et la nature des idées, elles ne sauraient être admises. La doctrine de Kant se réduit à ceci. Il y a dans l'esprit des lois et des formes invariables qui sont la condition nécessaire de toute pensée. De ces formes les unes s'appliquent au monde phénoménal et sensible : ce sont les *catégories ;* les autres ont un objet transcendant et purement intelligible : ce sont les *idées*. Pour les premières, nous ne pouvons affirmer si en dehors de nous et dans leur existence propre les choses sont telles que nous les pensons; tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous percevons des phénomènes se succédant dans un certain ordre, se manifestant d'après certaines lois. Pour les secondes, comme elles dépassent les limites de l'expérience, elles ne sont que des formes logiques qui règlent l'intelligence, ou elles n'expriment tout au plus que des possibilités.

Mais d'abord cette division des lois de la pensée en *idées* et en *catégories* nous paraît tout à fait arbitraire. Toute loi, toute notion primitive de l'intelligence est une idée, bien que ces notions s'appliquent à des objets différents. Autrement, il faudrait dire que le bien, le beau, l'infini, etc., ne sont pas des idées au même titre, parce qu'elles n'expriment pas le même objet. Ainsi, de ce que les notions que Kant désigne sous le titre de *catégories* s'appliquent au monde phénoménal, il ne suit pas qu'elles soient autre chose que des idées.

On nous dira que ce qui distingue ces notions, c'est qu'elles trouvent leur justification dans l'expérience, tandis qu'il n'y a rien dans l'expérience qui ressemble aux idées.

Mais toute notion primitive de la pensée est nécessaire et absolue, et à cet égard il n'y a pas d'équation possible entre le phénomène et la loi, et, par conséquent, celle-ci n'est jamais justifiée par le phénomène. Que si l'on dit qu'au moins ici la loi trouve en dehors d'elle quelque chose qui lui ressemble, bien qu'imparfaitement, tandis que pour l'idée de l'être parfait, par exemple, il n'y a rien qui lui corresponde, nous répondrons qu'il y a, à cet égard, une parité complète

entre la loi et l'idée : car le phénomène se comporte vis-à-vis de la loi de causalité, comme le monde vis-à-vis de l'idée de cause absolue, comme le fini vis-à-vis de l'idée d'infini; et l'on peut dire que, de même que le phénomène n'exprime que d'une manière imparfaite la loi, ainsi le monde n'est qu'une image imparfaite de l'idée de cause absolue. Il suit de là : 1° ce que nous voulions établir, à savoir, que toute notion ou loi primitive de la pensée est une idée; 2° que, puisque nous pensons toutes choses à l'aide des idées, il faut admettre, ou que les idées portent avec elles leur justification et leur certitude, et qu'elles représentent une réalité, qu'elles s'appliquent d'ailleurs aux objets de l'expérience, ou aux objets métaphysiques; ou bien, si on leur refuse toute valeur objective, on niera du même coup la possibilité de toute connaissance, de la connaissance phénoménale comme de la connaissance métaphysique. En effet, toute affirmation relative repose sur une affirmation absolue, laquelle ne peut être obtenue qu'à l'aide d'une idée. Il n'y aura pas, par exemple, de science du bien, du beau relatifs, si les idées du beau et du bien absolus n'expriment pas des existences réelles.

Ce qui fait, suivant nous, que Kant s'est trompé sur la nature des idées, c'est qu'il les a séparées par les procédés d'abstraction et d'analyse de l'être et du sujet qui les pense, et qu'il a ensuite examiné ce qu'elles contiennent. Il est évident que dans cet état d'isolement elles n'apparaissent que comme des formes logiques et de simples possibilités : car l'idée n'est pas l'être, et, par conséquent, séparée de l'être elle n'est qu'une abstraction. Mais, pour pénétrer dans la nature intime de l'idée, il faut se la représenter dans son état concret et dans sa connexité avec l'être : car d'abord il faut que quelque chose soit, ne fût-ce que celui qui pense l'idée : en d'autres mots, il faut qu'il y ait de l'être. Voilà donc qu'à l'idée de l'être correspond une réalité.

Prenons encore l'idée de cause absolue. Kant commence par isoler cette idée de l'être, et comme dans cet état elle n'est qu'une possibilité, il en conclut que la cause absolue *n'est* pas.

Mais, si quelque chose qui n'était pas est actuellement, il faut qu'elle ait une cause, à moins qu'on ne dise qu'elle vient du néant, que d'ailleurs cette cause soit dans le monde ou séparée du monde, ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Ainsi, si quelque chose existe, la cause absolue existe, et la réalité des choses finies ne peut s'expliquer que par la réalité d'une cause infinie.

Au surplus, la doctrine de Kant a contre elle le bon sens aussi bien que la raison. Comment peut-on supposer, en effet, que l'intelligence soit dans une perpétuelle illusion? que ces idées qui exercent une action réelle et profonde sur la vie humaine, qui éclairent la pensée, gouvernent la volonté, qui agitent et transforment le monde, ne soient, pour ainsi dire, que des simulacres vides de réalité, et derrière lesquels il n'y aurait que le néant? Tout a une fin, tout a une raison dans le monde, et l'on ne voit pas quelle serait la fin de ces idées si elles ne nous mettaient en communication avec des êtres. Kant leur assigne une fin logique et subjective. Elles ont, suivant lui, pour objet de classer les phénomènes dans la pensée, de mettre l'unité et l'harmonie dans la connaissance, sans que l'on en puisse conclure la réalité objective de

l'unité et de l'harmonie de la nature. Mais l'intelligence humaine n'est pas une existence isolée dans le monde; elle fait partie de l'ensemble des choses, et elle est, par conséquent, en connexion intime avec elles. D'où il suit que ses lois sont en harmonie avec les choses, et que celles-ci sont telles que nous les pensons.

Mais si les idées représentent des réalités, sont-elles la réalité même, comme le prétend Hegel, constituent-elles l'être, l'essence des choses? Nous ne le croyons pas. En effet, si l'idée est l'être, il faut qu'elle explique l'être et la pensée de l'être, et cela pour la matière comme pour l'esprit. Mais d'abord, si la matière est une idée, l'unité de substance est inévitable, et la matière et l'esprit ne seront que deux manières d'être, deux attributs de l'idée absolue. S'il en est ainsi, la matière sera composée d'éléments intelligibles, ce sera une idée ou un composé d'idées; mais, en ce cas, il sera difficile d'expliquer ses propriétés essentielles, l'impénétrabilité, la résistance et le mouvement: car il faudrait en chercher la raison dans les idées mêmes d'impénétrabilité et de mouvement. On nous dira que toutes les essences sont simples et purement intelligibles, l'essence de la matière aussi bien que l'essence de l'esprit. Nous en convenons; mais il s'agit précisément de savoir si cette essence est l'idée; si l'idée même de mouvement, par exemple, est l'être, la force, la cause qui produit le mouvement. Voilà ce qui nous paraît impossible. En effet, il y a d'un côté l'idée, et de l'autre le phénomène, qui a son être et son principe dans l'idée; et d'une manière générale, il y a l'idée, et puis la manifestation de l'idée ou la nature. On demandera d'abord si l'idée possède la plénitude de l'être à l'état de pure idée, ou d'idée logique. Si elle la possède, elle se suffit à elle-même, et l'on ne conçoit pas pourquoi elle sort de son existence absolue, et se manifeste dans la vie phénoménale. Mais elle ne la possède pas, suivant Hegel, et voilà pourquoi de son existence logique elle passe dans la nature. En posant la nature, l'idée se limite, se nie elle-même, et par là elle se donne un objet déterminé, et elle s'éveille à l'activité et à la vie, si l'on peut ainsi parler. Ni la logique ni la nature ne constituent l'état définitif de l'idée : car elle s'ignore dans la vie logique, et elle ne se connaît que comme idée finie et limitée dans la nature. Ce ne sont là, par conséquent, que deux degrés, deux formes inférieures de l'existence, que l'idée franchit pour entrer en possession de son existence absolue. C'est l'esprit qui achève la conscience de l'idée, et s'élève par des évolutions successives, par l'art, la religion, l'état, jusqu'à sa plus haute manifestation, qui est la connaissance et la vie philosophique. Telle est, en substance, l'opinion de Hegel.

D'abord, en admettant que l'idée engendre la nature, il reste à savoir si elle peut engendrer l'esprit. En effet, ou l'esprit qui pense l'idée est lui-même une idée, ou une forme de l'idée, ou bien c'est un principe, une essence autre que l'idée. Dans ce dernier cas, l'idée n'est pas l'absolu, et il y a un principe supérieur qu'elle ne peut expliquer. Mais l'esprit, c'est toujours l'idée pour Hegel, c'est l'idée qui, après s'être opposée à elle-même dans la nature, rentre dans son absolue unité. S'il en est ainsi, l'esprit ne saurait accomplir la fonction que lui assigne Hegel. En effet, la pensée et la conscience, qu'il s'agisse de la conscience absolue ou de la conscience relative, supposent un acte individuel qui,

pour ainsi dire, se rende présent et s'approprie son objet : cet acte ne peut s'accomplir qu'à la condition de l'unité et de l'individualité du sujet. C'est là ce que l'idée ne saurait expliquer, car l'idée est une existence générale. Hegel prétend expliquer l'existence individuelle par une déduction logique. Mais, en supposant que le général contienne logiquement le particulier, l'existence réelle et actuelle de l'individu n'est pas expliquée : car la déduction logique ne peut donner que l'idée de l'individu, et non pas les individus eux-mêmes.

C'est là aussi ce qui arrive dans l'ensemble du système : car c'est par le même procédé que Hegel passe de l'idée logique à la nature, et de la nature à l'esprit. Lors même qu'on admettrait ce passage, ce que l'on pourrait faire sortir de l'idée logique ce serait une nature idéale, une organisation idéale, une matière en soi, et non pas telle matière, tel être organisé. Il en est de même pour l'esprit. Ce que peut produire l'idée, c'est un esprit abstrait, un esprit idéal, et, comme l'appelle Hegel, l'esprit du monde.

Et ici l'on peut voir le vice fondamental de ce système. Parti d'une abstraction, il aboutit également à une abstraction; parti d'une forme logique, de l'idée pure détachée de l'être, il aboutit à un sujet logique, à une existence indéterminée, l'esprit du monde.

D'ailleurs l'absolu de Hegel n'*est* pas, mais *devient;* ce n'est pas un être parfait, mais une virtualité qui se fait et se développe, et entre successivement en possession de l'être et de la vérité : et c'est là une nécessité qui tient aux données fondamentales de son système. En effet, après avoir, pour ainsi dire, fait déchoir l'idée dans la nature, il fallait la réhabiliter en annulant l'opposition, et pour cela il fallait trouver un terme qui participât des deux contraires, et qui pût les envelopper dans une unité supérieure. Or, de même que dans la sphère de la logique, c'est le *devenir* qui opère la conciliation de l'*être* et du *néant,* ainsi, dans l'ensemble du système, c'est l'esprit qui fait l'unité de l'idée logique et de la nature. La vie de l'esprit, c'est le devenir de la pensée, c'est la pensée réfléchie, qui passe de l'idée à la nature et qui, par là, opère leur fusion et leur unité. C'est ce travail, cette action incessante de l'esprit qui fait le mouvement et la vie éternelle du monde. Rien n'est, par conséquent, ni l'absolu ni le relatif, ni l'idée ni le phénomène; mais tout se fait, tout devient, tout passe d'un état de simple possibilité à l'acte. On dira que tout ne devient pas, que l'idée est immuable et éternelle. Mais, si l'*être* de l'idée ne devient pas, il faut au moins admettre que *sa connaissance* devient, puisqu'elle s'ignore au début, à l'état d'idée logique, et qu'elle ne se connaît que par le devenir de l'esprit.

Telles sont les graves objections que soulève l'idéalisme hegélien, indépendamment des difficultés qu'il rencontre, lorsqu'on se place au point de vue de la conscience et de la vie morale. Sans doute Hegel a porté un regard profond sur la science et ses conditions : il a compris que, si la connaissance absolue est possible, c'est dans les idées qu'il faut la chercher, et que, en ce cas, la vraie méthode est la démonstration par les idées ; il a embrassé, d'une vue large et ferme, l'ensemble des connaissances humaines, il a jeté de vives clartés sur quelques-unes de ses parties; et nous croyons que sa doctrine, par sa valeur

propre et par la forte et nouvelle impulsion qu'elle a donné à la philosophie, marquera parmi les plus grands monuments de l'esprit humain. Mais nous croyons aussi que Hegel a exagéré la valeur de l'idée en la confondant avec l'être et l'absolu, et en considérant la démonstration comme l'instrument unique de la science. Il est bien vrai que la forme parfaite de la connaissance est celle qui représente la marche et le développement même de l'être, et qui va du général au particulier, des causes aux effets, de l'infini au fini. Mais la méthode démonstrative, telle que l'entend Hegel, et qui consiste à montrer la raison intime du rapport de ces deux termes, et *comment* l'un d'eux passe et, pour ainsi dire, se continue dans l'autre, excède la puissance de l'esprit humain; et la raison en est que le fonds même de l'être, l'essence absolue des choses nous échappe. Et en effet, si nous saisissions l'essence absolue de l'infini et du fini, de quelque point de vue qu'on l'envisage, soit comme cause et effet, ou comme substance et phénomène, nous comprendrions comment l'infini engendre le fini, ou comment il exerce son action sur le monde, et, en général, comment les substances communiquent entre elles.

Ainsi donc nous n'admettons pas la théorie de Kant qui fait des idées des formes subjectives et sans aucun rapport avec l'être, ni la théorie hegélienne qui les identifie avec l'être; mais nous croyons que les idées sont des formes absolues de la pensée qui, tout en se distinguant de l'être, ont une connexion intime et nécessaire avec lui. C'est dans cette limite que l'on peut dire que l'ordre et le développement des idées reproduisent l'ordre et le développement des choses. C'est là la doctrine de Platon, doctrine qui s'est perpétuée en passant par des formes diverses dans les systèmes de Descartes, de Leibnitz et de Malebranche. En effet, l'idée n'est, pour Platon, ni l'être, ni une simple pensée, mais une forme de l'être et de la pensée tout à la fois, de telle sorte que l'être et la pensée coïncident, et, pour ainsi dire, se touchent dans l'idée, et l'être ne devient intelligible et la pensée ne pense l'être que par elle. Platon appelle souvent, il est vrai, l'être et l'essence *idée;* mais il conçoit au-dessus de l'idée un principe supérieur qui l'engendre, qui en est comme la substance, et dont l'idée n'est qu'une détermination et un attribut. Ce principe, il l'appelle le bien; et tantôt il s'efforce de le décrire et de le rendre sensible par une image, en le comparant au soleil qui est la cause de l'être et de la vision dans la nature; tantôt il désespère de le saisir dans sa parfaite unité, ou, après l'avoir saisi, de pouvoir le communiquer aux autres.

Voici, du reste, la doctrine qui nous paraît le mieux concilier, sur ce point, les besoins de la raison et de la vie morale.

Il y a l'être absolu, et puis la pensée de l'être absolu : l'être absolu est déterminé ainsi que sa pensée, car l'indétermination est un manque, un défaut, et elle est contradictoire à l'absolu. Ce qui détermine la pensée absolue, c'est une forme immuable et éternelle, l'idée, laquelle doit nécessairement correspondre à son être même : car l'être est d'abord, et puis il se pense tel qu'il *est,* la pensée sans l'être manquant de raison comme d'objet. Ainsi il y a l'être absolu et ses manières d'être, attributs ou déterminations, et les idées à l'aide desquelles il pense, soit son être, soit ses déterminations; il y a le bien, le

vrai, l'unité, l'âme et toutes les essences, ainsi que les idées qui leur correspondent, et tout cela trouve sa raison, et comme sa substance dans l'être absolu, de même que les facultés et leur activité ont leur racine dans la substance de l'âme.

Il suit de là que l'absolu n'est pas une idée. En effet, il faut à l'idée, ainsi que nous l'avons fait remarquer, un sujet qui la pense et qui, pour ainsi dire, lui donne la conscience d'elle-même. Détachée du sujet, l'idée n'est qu'une possibilité, une abstraction vide et sans réalité. C'est le sujet qui communique l'être à l'idée, et qui, par sa pensée et par son activité, la fait passer de la possibilité à l'acte. Or, à l'existence absolue des idées il faut un sujet également absolu. L'intelligence humaine ne saisit qu'imparfaitement les idées; elle ne les connaît que successivement, elle les ignore ou les oublie, et elle ne saurait en embrasser d'une seule vue l'ensemble et les rapports. Il y a donc une intelligence qui pense les idées d'une manière parfaite et absolue : autrement d'où viendraient-elles lorsqu'elles font leur apparition dans l'intelligence hnmaine? On dira qu'elles s'y trouvent à l'état d'enveloppement, bien qu'elles ne soient pas présentes à la pensée. Mais tout en accordant cette préexistence virtuelle des idées, il faudra toujours admettre qu'il y a une intelligence qui les connaît et les pense actuellement, ou qui les a pensées antérieurement à l'intelligence humaine : car, soit qu'on les considère comme des formes de la connaissance, ou comme des principes de l'être, si elles n'ont pas une existence absolue antérieure à l'acte de la pensée, il faudra faire venir la connaissance d'un principe qui s'ignore, ou l'être d'une pure possibilité. Il suit de là que l'absolu n'est pas dans le monde, et que, tout en agissant sur le monde, il vit d'une vie propre, libre et individuelle.

Ainsi il y a l'être absolu et les idées à l'aide desquelles il se pense lui-même, ou les choses dont il est la cause. L'être absolu et l'essence des choses se confondent en ce sens que l'essence des choses finies a sa raison dernière dans l'être absolu. Pour connaître l'essence même des choses, il faudrait donc pénétrer dans les profondeurs de la nature divine, dans l'essence même de Dieu. Or, c'est là ce qui n'est pas donné à l'intelligence humaine, du moins dans les conditions actuelles de son existence. Chercher d'un autre côté à atteindre à l'absolu par un autre moyen que par les idées, ce serait ouvrir la voie aux égarements du mysticisme et de l'extase, ou livrer la science aux intuitions obscures, variables et accidentelles du sentiment. Sans doute le sentiment a sa part dans l'acquisition de la connaissance; il la précède, il la prépare; il sollicite et soutient l'action de la pensée et de la réflexion. Mais il faut une règle et un contrôle au sentiment, et cette règle et ce contrôle, c'est précisément l'idée, c'est-à-dire la raison. Sont-ils conformes à l'idée, les sentiments sont vrais; sont-ils en désaccord avec elle, ils ne constituent, en ce cas, qu'un état anormal et accidentel.

S'il en est ainsi, et si l'idée est la forme intelligible de l'être, il suit qu'en pensant l'idée, on s'élève jusqu'à l'être même et que, par conséquent, l'idée ou la raison est la limite où viennent se rencontrer l'être et la pensée, et le moyen terme où s'opère le contact et comme la fusion de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini. Dieu se manifeste au monde par les idées, et c'est par les idées que le monde s'élève jusqu'à

lui. Sans doute la nature est aussi une manifestation de Dieu; mais la nature visible et extérieure, la nature considérée en elle-même et séparée de l'idée trouble la pensée, l'arrête dans la sphère de la contingence et du phénomène, et nous voile Dieu, plutôt qu'elle ne nous le révèle. Pour retrouver Dieu dans la nature il faut pénétrer jusqu'au fond même de son être, remonter à ses causes et à ses lois, c'est-à-dire sortir de la nature elle-même et s'élever jusqu'à l'idée. La vie de la nature ne constitue qu'un état transitoire pour l'intelligence; c'est un milieu où elle doit s'exercer et se fortifier, mais qu'elle doit franchir, et dont elle doit briser l'enveloppe pour atteindre à l'absolu et à l'éternel. D'ailleurs, la nature, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une manifestation imparfaite de Dieu. A travers l'uniformité de la vie de la nature et de l'immobilité de ses lois, nous entrevoyons difficilement l'action de Dieu sur le monde. C'est dans la vie morale, dans la vie de l'esprit que cette action devient claire et manifeste. C'est le propre de l'esprit de se concentrer en lui-même, de s'isoler de la nature et de vivre dans la région des idées. L'esprit pense le bien, le beau, le vrai, l'unité en soi, et toutes les idées, et par là il entretient une communication intime et continue avec Dieu; et l'on peut dire, à cet égard, que les œuvres et les progrès de l'esprit ne sont que des manifestations de Dieu dans le monde. De là l'importance et la dignité de la science.

La science à tous ses degrés aspire à l'idéal. Le mathématicien applique et réalise l'idée de nombre et d'unité; le physicien lui-même, en recherchant les lois de la nature, n'aspire qu'à saisir ce qu'il y a en elle d'immuable et d'absolu, c'est-à-dire l'idée. Mais c'est la philosophie qui est la science de l'idéal par excellence. L'idéal des mathématiques et de la physique est un idéal imparfait et limité; et puis, tout en se servant des idées, elles en ignorent la valeur, l'origine et les rapports. Qu'est-ce que l'unité? d'où vient-elle? quels sont ses rapports avec les idées du bien, du beau, etc.? Voilà ce qu'elles ne sauraient dire.

L'art aspire, comme la philosophie, à dégager l'idéal dans la nature ou dans l'esprit; son objet est aussi général, du moins en ce sens que l'on ne peut exactement définir ses limites. Mais la condition et la fin suprême de l'art, c'est la beauté et la traduction de la beauté par la forme. C'est là ce qui fait à la fois sa puissance et son imperfection. L'artiste, en revêtant d'une belle forme l'idée, charme l'intelligence et l'invite à la réflexion, et par là il la détache de la vie de la nature et la prépare à la vie de l'esprit. Les vives jouissances qui sont attachées à la contemplation d'une œuvre d'art n'ont d'autre source ni d'autre but. C'est l'idée qui émeut et touche l'esprit; c'est aussi l'idée que l'esprit pressent et cherche à travers le signe et l'enveloppe sensibles.

Mais l'art, par cela même qu'il est soumis à la nécessité de la forme, n'est pas l'expression claire et adéquate du vrai. Ce qu'il y a d'éternel et d'invariable dans la nature et dans l'esprit se voile ou disparaît sous les fictions de l'art, et l'enveloppe dont il l'entoure. D'ailleurs l'inspiration et l'enthousiasme troublent chez l'artiste l'harmonie des facultés, et l'exercice calme et réfléchi de la raison. Enfin l'art ne saurait réaliser l'idée de la science et de son unité, fondée sur une vue simple et nette des principes et l'enchaînement sévère des connaissances. C'est à la philosophie de poursuivre cet idéal; et dût-elle ne jamais le réaliser, tou-

jours est-il qu'elle satisfait par là à un des besoins les plus élevés et les plus profonds de l'intelligence humaine. A. V.

**IDÉE.** La philosophie n'entreprend jamais une tâche plus ingrate que lorsqu'elle cherche à définir les faits élémentaires de l'esprit humain. Un fait élémentaire ne saurait être analysé; car ce n'est qu'à cette condition qu'il est élémentaire. Il n'est donc pas susceptible d'être défini : car une définition est une espèce d'analyse qui décompose la pensée, afin de la faire mieux comprendre.

L'idée est un acte simple; c'est même le plus simple de tous les actes de l'intelligence. Essayerons-nous de donner une définition régulière de l'idée? Non, puisque sa nature s'y oppose; nous nous bornerons à constater son existence en tant que fait psychologique.

Que chacun rentre au dedans de soi-même; qu'il détourne la vue de ses penchants, de ses plaisirs, de ses peines; qu'il oublie, avec ses sentiments, les déterminations de sa volonté : quand, par la puissance de l'abstraction, il aura écarté ces deux natures de faits, il se trouvera en présence d'une classe nouvelle de phénomènes qui se distinguent des premiers, comme le blanc se distingue du rouge, comme un son grave se distingue d'un son aigu. Ces phénomènes sont, pour ainsi parler, l'image des choses tracée au fond de notre âme par les choses elles-mêmes : ils les réfléchissent; ils les représentent; ils nous mettent en communication avec la réalité qui s'offre à nos regards. Les philosophes et le vulgaire les appellent *idées*. L'idée est donc ce fait de l'intelligence par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit.

Quelle est l'origine de nos idées? Quels principes ont concouru à les former?

Cette question, si humble en apparence, touche aux points les plus élevés de la métaphysique et de la morale. Aussi a-t-elle attiré l'attention de tous les philosophes, et les solutions qu'ils en ont données caractérisent leurs systèmes.

Avant de la traiter, signalons un vice de méthode où la plupart des écoles sont tombées.

La voie la plus régulière pour s'élever à la connaissance des causes est la connaissance des effets. Non-seulement celle-ci présente moins d'obscurité, mais elle prépare l'autre, elle l'éclaire, elle l'assure. Il semblerait donc que l'étude de nos idées, considérées dans leur état actuel, aurait dû précéder constamment la recherche de leur origine. Mais l'imagination et la curiosité ne s'accommodent pas des sages lenteurs que la raison conseille. C'est un point historique incontestable, que le plus grand nombre des philosophes ne se sont point attachés à analyser les caractères de la connaissance humaine avant d'aborder le problème obscur de sa formation. Ce problème est le premier qu'ils aient traité, et peut-être le seul qu'ils aient aperçu. Qu'est-il résulté de là? C'est que toutes les solutions qu'ils ont essayées sont partielles, insuffisantes ou hypothétiques.

Voulons-nous éviter cet écueil, nous devons procéder selon les règles de la méthode, aller du connu à l'inconnu, de l'actuel au primitif, commencer, en un mot, par décrire et classer nos idées, et partir de là pour rechercher comment nous les avons acquises.

Les idées présentent des aspects différents, selon la manière dont on les envisage.

Envisagées au point de vue de leurs objets, elles varient à l'infini, comme les choses qu'elles expriment. Entreprendre de les classer de ce point de vue consisterait à parcourir les grandes divisions que la main du Créateur a établies entre les êtres : travail immense, qui est moins du ressort de la psychologie que de la haute métaphysique, et que nous n'avons ni la volonté ni le devoir d'entreprendre ici.

Envisagées sous le point de vue de leurs qualités ou de la forme, les idées sont vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, simples ou composées, abstraites ou concrètes, individuelles ou collectives, particulières ou générales. Ces variétés de la connaissance humaine ont pu fournir à d'habiles écrivains l'occasion de recherches ingénieuses et vraies; mais leur importance est évidemment très-secondaire, et elles ne présentent aucune base solide pour la classification des produits de l'intelligence.

La seule division de nos idées qui n'ait rien d'arbitraire, qui soit à la fois complète et précise, est celle qui se tire de leurs caractères de contingence et de nécessité.

Un objet matériel, un livre est devant moi. Le toucher me fait connaître son poids et ses dimensions; la vue me révèle sa couleur et les lettres dont ses pages sont couvertes; je ne doute pas qu'il n'existe; mais, en même temps, je conçois qu'il pourrait ne pas exister ou être tout autre. Il a commencé le jour où la main d'un ouvrier a réuni ses feuilles éparses; cent fois depuis, il a pu être déchiré ou brûlé : s'il l'était, ma raison ne s'étonnerait pas. L'idée de ce livre a donc pour objet une chose qui peut ne pas être, une chose qui est contingente; elle est une idée contingente.

Mais, tandis que je vois ce livre et que je le touche, je conçois qu'il est situé dans l'espace, et qu'un certain laps de temps s'est écoulé depuis que l'auteur l'a composé. Or, en est-il du temps et de l'espace comme il en est de ce livre? Puis-je admettre qu'il n'existe pas? Que chacun s'interroge, et il verra clairement que non. Ce livre anéanti, le lieu où il était subsiste, la durée qui le renfermait poursuit son cours. Que dis-je? c'est en vain que, par la pensée, nous anéantirions tous les livres, tous les corps, tous les événements; le vide qui suivrait cette ruine immense ne serait point pour la raison la destruction de l'espace et du temps. En un mot, les idées de temps et d'espace ont pour objet une chose qui ne peut pas ne pas être, une chose qui est nécessaire : ce sont des idées nécessaires. L'existence des notions nécessaires au sein de l'entendement humain n'est donc pas moins certaine que celle des notions contingentes.

Deux caractères secondaires de nos connaissances, la particularité et l'universalité, découlent de leur contingence et de leur nécessité.

Tout objet contingent est fini. Son existence, qui a eu un commencement, est de toutes parts circonscrite par d'autres objets auxquels il sert lui-même de limites. Or, l'idée qui le représente participe à ses bornes. Elle n'est pas vraie en tous temps, en tous lieux, pour tous les esprits. Elle est déterminée, individuelle, particulière, expressions synonymes.

Mais ce qui ne peut ne pas être, ce qui est nécessaire, est partout et toujours; autrement il ne serait pas nécessaire. La causalité est une conception nécessaire; aussi l'étendons-nous à tous les phénomènes, affirmant sans la plus légère hésitation que, quels qu'ils soient, ils ont tous une cause. La justice est une conception nécessaire; aussi est-elle obligatoire pour tous les hommes, qui sont tous également tenus de pratiquer le bien, malgré les différences qu'établissent entre eux l'âge, le tempérament, la position sociale.

Une idée contingente et particulière s'appelle une idée relative. Une idée nécessaire et universelle s'appelle une idée absolue. Au milieu de la variété infinie des conceptions de l'intelligence, il n'en existe pas, il n'en peut pas exister une seule qui ne soit absolue ou relative. Cette division, fondée sur la nature même des choses, présente donc tous les caractères d'une classification légitime. Elle nous servira de point de départ dans la recherche des sources de la connaissance où nous allons entrer.

Parlons d'abord de l'origine des idées relatives.

Parmi les idées relatives, les unes ont pour objet la matière, les autres, l'âme.

Les idées qui ont pour objet la matière dérivent d'une source très-familière à tous les hommes, la sensation. Que faut-il pour que nous ayons l'idée d'un corps? Que ce corps ait modifié notre sensibilité par l'intermédiaire des organes. Avant que l'impulsion ait eu lieu, nous ne pouvons pas connaître; mais dès que l'âme a été affectée, l'objet est perçu immédiatement. Sa forme, son poids, sa température, le degré de cohésion de ses parties, sa position, sa distance nous sont révélées par le toucher, ses autres qualités par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat. Comme nos sens ne s'exercent pas isolément, mais agissent tous à la fois, la mémoire, aidée de l'induction, établit une liaison, et par là un échange entre nos perceptions. Le son, objet propre de la vue, éveille l'idée de l'étendue et de la forme, objet propre du toucher. Chaque propriété des corps que nous voyons devient un signe qui, fidèlement interprété, nous découvre celles que nous ne voyons pas. Ainsi s'acquiert sans effort la connaissance de la nature sensible que le génie de l'homme cherche dans la suite à étendre par l'action combinée de la méditation et du calcul.

La connaissance de l'âme a une origine non moins évidente. Tous les faits de la vie intérieure, comme le plaisir, la pensée, la délibération, la volonté, sont accompagnés d'un sentiment indéfinissable, tantôt vif, tantôt obscur, qui nous en donne la notion infaillible. Ce sentiment, qui est la conscience, ne s'arrête pas aux opérations et aux états de l'âme; il atteint directement et les facultés d'où émanent ces opérations ou ces états, et l'âme elle-même à qui ces facultés appartiennent. Tout ce que nous savons de nous-mêmes, c'est la conscience qui nous l'a appris. Elle est le pouvoir de se connaître, comme la sensation est le pouvoir de connaître les objets matériels. Toutes les idées relatives procèdent de ces deux sources.

Mais en est-il ainsi des idées universelles et nécessaires? Viennent-elles également de l'observation, soit que l'observation les ait directement produites, soit qu'elles résultent de l'action des facultés de l'esprit

opérant sur les données expérimentales? Tel est le nœud du débat mémorable qui a partagé l'antiquité, le moyen âge et la philosophie moderne.

La question a été résolue en faveur de l'expérience par une école célèbre qui a reçu du caractère et de l'exagération même de ses doctrines le nom d'école empirique, c'est-à-dire qui s'appuie exclusivement sur l'observation.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer les destinées de l'empirisme, auquel nous avons déjà consacré un article spécial; nous nous occupons seulement du principe même sur lequel il repose.

A quelle condition pouvons-nous considérer l'expérience comme la source unique de toutes nos idées, et de celles qui sont particulières et contingentes, et de celles qui sont universelles et nécessaires? A une seule condition, savoir, que l'expérience expliquera l'universalité et la nécessité de celles-ci, comme elle explique la contingence et la particularité de celles-là; autrement nous tomberions dans une contradiction intolérable en attribuant à une cause des effets qui manifestement la dépasseraient. Or, il est plus évident que le jour, que l'expérience ne remplit pas cette condition.

D'abord elle n'est pas universelle; elle ne s'étend, ni ne peut s'étendre à la généralité des cas possibles. Par les sens et la conscience, nous ne sortons ni du lieu où nous sommes, ni du moment actuel. Nous voyons ce qui se passe ici, là, à telle heure, et rien au delà. Vainement nous appelons à notre aide la mémoire et le témoignage; ce témoignage et nos souvenirs sont bornés comme nos perceptions. Vainement nous élaborons les données de l'observation; ces données ne peuvent rendre ce qu'elles ne contiennent pas, des jugements universels. Est-ce l'observation qui nous a appris que tous les phénomènes de l'univers sans exception ont une cause et se produisent dans le temps? Certes non, puisque nous n'avons observé qu'un nombre de phénomènes très-limité.

Mais les notions expérimentales sont encore moins, s'il se peut, nécessaires qu'universelles. Que nous montre l'observation? Ce qui est, non ce qui doit être. Je veux que nos sens, aidés de la mémoire et de l'induction, aient le pouvoir de nous découvrir tout ce qui s'est passé ou se passera dans l'univers, et que nul phénomène n'échappe à nos laborieuses investigations; encore ne saurions-nous point par cette voie que les faits ont dû se passer de telle manière, et qu'ils ne pouvaient se passer autrement. Il n'y a pas une expérience au monde capable de nous faire connaître que nul corps ne saurait exister en dehors de l'espace, et que nécessairement l'espace renferme tous les corps. La nécessité ne se voit pas, ne se touche pas, ne se sent pas; et si, pour la concevoir, l'esprit n'avait que la perception et la conscience, il ne la soupçonnerait jamais.

Telle est donc l'invincible extrémité à laquelle l'école empirique se trouve réduite. Comme la portée immuable et infinie des notions absolues contraste de la manière la plus frappante avec les connaissances bornées, imparfaites, relatives que l'observation nous fournit; ces idées, telles qu'elles existent dans l'esprit, ne sauraient découler de l'observation, et, pour rentrer dans les conditions de l'hypothèse, il faut les

arranger au gré de l'hypothèse, c'est-à-dire en altérer les caractères ou même en nier intrépidement la légitimité.

L'école empirique, on le sait, n'a jamais reculé devant cette alternative. Afin de maintenir son principe, elle dénature volontiers celles de nos idées qui ne peuvent s'accorder avec son principe. Qu'est-ce, par exemple, pour Locke et pour Condillac, que la causalité? C'est la succession. Qu'est-ce que la substance? Une collection de qualités. Qu'est-ce que l'infini? La négation du fini. Parmi les conceptions absolues de l'intelligence, il n'en est pas une que l'école empirique n'ait méconnue, altérée, faussée pour l'adapter à sa théorie sur l'origine de la connaissance. Mais une fois engagé sur cette pente dangereuse, la nature des choses et la logique ne permettent pas qu'on s'y arrête. Les conceptions absolues sont la lumière de la pensée et la règle de tous nos jugements. L'idée du vrai sert de principe à la certitude, celle du bien à la moralité, celles de cause et de substance à la haute métaphysique; l'idée du beau est la condition de l'art. Une analyse fidèle de ces idées prouve qu'elles sont universelles et invariables, et consolide par là le savoir de l'homme et justifie ses plus chères espérances. Mais pour peu que vous les ayez dénaturées, cette atteinte, même légère, aura les plus funestes conséquences et dans la spéculation et dans la pratique. Nous ne voudrions pas insister sur un point mille fois prouvé et désormais acquis : cependant ne nous sera-t-il pas permis de le rappeler? David Hume, si hardiment et profondément sceptique, Helvétius qui ramène la vertu à l'intérêt, La Mettrie et d'Holbach, apôtres ardents du matérialisme et de l'athéisme, tant d'écrivains qui ont consacré leurs veilles à désespérer les plus saintes croyances du genre humain, sont les héritiers directs et légitimes de Locke et de Condillac. Ces philosophes, malgré la sagesse apparente de la méthode qu'ils ont recommandée, ont répandu la semence qui, cultivée par leurs successeurs, a produit de si déplorables fruits; de même que chez les anciens une psychologie semblable en beaucoup de points à celle du traité *des Sensations* et de l'*Essai sur l'entendement* inspirait à Epicure sa morale décriée et ses étranges théories sur l'âme et sur Dieu.

En un mot, tout système qui place le fondement de la connaissance humaine dans l'expérience, est faux en lui-même, dangereux par ses conséquences. Le problème devait recevoir et il a reçu plusieurs autres solutions. Caractérisons rapidement les principales.

Au-dessus des choses particulières, soumises à la génération et à la mort, et qui emportées par un perpétuel mouvement tendent vers l'être et n'y arrivent pas, Platon posait les idées incréées, immuables et universelles. Les idées apparaissent dans le monde où elles répandent la proportion et la vie; mais leur centre est en Dieu. C'est là, au sein même de l'intelligence infinie, que la pensée a contemplé le beau, le bien et le vrai suprêmes, avant ce jour où l'âme, en punition d'une faute, a été rejetée loin de Dieu et attachée à un corps mortel. Au milieu des misères de la condition présente, elle conserve le souvenir des merveilles qu'elle a vues, et dont elle aperçoit dans la nature sensible l'image à demi effacée. Ce vague souvenir est le fondement de la connaissance que nous avons de l'absolu; savoir n'est que se rappeler, toute science n'est que réminiscence.

Ces théories si brillantes qu'elles tenaient de la fiction, n'étaient pas capables de convaincre le génie sobre et positif d'Aristote. Aussi, malgré la part de vérité qu'elles renfermaient, il les considéra comme de pures rêves, et employa la moitié de sa vie à les combattre. Cependant sa vive polémique contre Platon n'est pas un motif qui suffise pour le ranger parmi les partisans exclusifs de l'observation. Selon lui, les sens nous révèlent ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou telle manière; mais l'universel, ce qui s'étend à tous les objets ne peut pas absolument être senti. Ailleurs il semble admettre des vérités primitives qui, portant leur certitude avec elles-mêmes, entraînent immédiatement notre foi. Quelle est la nature du procédé qui nous donne ces vérités? Aristote ne le dit en nul endroit, et cette partie de sa doctrine est pleine d'indécision.

Descartes admet des idées qui nous viennent du dehors et qu'il déclare adventices, comme l'idée du soleil, de la chaleur, du son, etc.; il en admet d'autres que nous formons et inventons nous-mêmes, et qu'il appelle factices, comme celle d'une sirène et d'un hippogriffe. Mais d'où nous vient l'idée de Dieu, laquelle n'est pas une fiction de notre esprit, puisque nous ne pouvons pas y ajouter ni y retrancher à notre gré, et qui ne dérive pas davantage des sens, puisqu'elle est infinie? Descartes croit que nous en apportons le germe en venant au monde, qu'elle procède avec beaucoup d'autres de la faculté naturelle que nous avons de penser, en un mot qu'elle est innée.

Cette opinion particulière de Descartes prit bientôt entre les mains de ses disciples les proportions d'un système régulier qui occupe une très-large place dans la philosophie moderne. Cependant elle ne satisfaisait pas Malebranche, qui ne la jugeant pas assez simple, tenta d'y substituer une nouvelle hypothèse, voisine sous beaucoup de rapports du platonisme. Selon Malebranche, nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, ni par des idées créées avec nous; mais nous les voyons à la lumière de l'intelligence divine et dans ses idées, en vertu des rapports nécessaires de l'homme avec son Créateur.

Leibnitz, qui opposa une réfutation si victorieuse au grand ouvrage de Locke, a lui-même fait connaître sa propre théorie par la réserve célèbre qu'il a faite au principe de l'empirisme. Rien dans l'entendement, dit-il, qui n'ait été dans le sens, excepté l'entendement lui-même, *nisi ipse intellectus* : or, l'entendement renferme l'être, la substance, l'un, le même, et plusieurs autres notions que les sens ne peuvent donner. Ces notions, pour Leibnitz comme pour Descartes, sont des semences que nous apportons en naissant, des traits lumineux cachés au dedans de nous, et que la rencontre des objets extérieurs fait paraître. Le procédé qui les dégage n'est pas une faculté nue, consistant dans la seule possibilité de les acquérir; c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait que certaines vérites peuvent en être tirées, « tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que les veines marquent déjà, ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. »

Vers la fin du dernier siècle, Thomas Reid et Kant agitaient de nouveau la question de l'origine des idées, et malgré la différence de leur

point de départ et de leur méthode, ils arrivaient à des conclusions qui ne sont pas sans analogie entre elles.

Parti de l'analyse de la perception extérieure, Reid reconnut que des idées et des croyances qui ne venaient pas de l'observation, se mêlaient aux notions dérivées de cette source. Cherchant ensuite quelle pouvait être la nature de ces croyances, il les regarda comme des lois constitutives de l'esprit humain qui, certaines conditions une fois remplies, ne peut s'empêcher de porter certains jugements, de même que tout corps doit tomber s'il n'est soutenu. Or, pour le philosophe allemand, les notions universelles et nécessaires sont de simples formes de la pensée, qu'il partage en trois classes : les *formes* de la sensibilité, les *catégories* de l'entendement, et les *idées* de la raison. La connaissance humaine est le produit de l'application régulière de ces lois aux vagues données, aux matériaux confus et épars qui viennent de l'expérience.

Tous les systèmes que nous venons de parcourir et d'autres théories ingénieuses ou profondes, mais moins célèbres ou plus modernes, qui ne sauraient trouver place dans ce tableau, se touchent par un point capital, c'est que l'entendement de l'homme renferme des idées qui ne tirent pas leur origine de l'observation. Mais ce point une fois établi, la question n'est pas résolue. Si l'on sait d'où les idées nécessaires ne viennent pas, on ne sait pas d'où elles viennent, et il reste à le découvrir. Or, c'est ici que se montre la diversité des opinions.

Parmi ces hypothèses rivales, la doctrine de Reid et surtout de Kant doit être rejetée, parce qu'elle contient un germe de scepticisme. Si les idées nécessaires, comme le veulent ces philosophes, sont seulement les lois, les formes de l'esprit et comme une règle de croyance qui fait partie de sa constitution, elles ont une valeur purement relative; elles sont exposées à changer comme l'esprit même, et la vérité d'aujourd'hui peut devenir demain une erreur manifeste.

La doctrine des idées innées, qui ne met pas en péril la certitude absolue de la connaissance, paraît mieux fondée sous ce rapport; mais, prise en soi, elle renferme des lacunes qui ne peuvent être comblées que par de sages emprunts faits à Malebranche, et même à Platon et aux alexandrins.

L'intelligence possède un grand nombre de notions nécessaires. Elle a les idées du temps et de l'espace illimités; elle conçoit la substance et la causalité absolues, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême.

Ces vérités ne sauraient être distinctes, isolées, comme si elles étaient des êtres particuliers; il faut qu'elles aient un centre commun, qui ne peut être que l'infini, c'est-à-dire Dieu conçu comme immense et éternel, comme cause première, sagesse parfaite, justice infaillible et souveraine.

« Ces vérités, dit Bossuet (*Conn. de Dieu, etc.*, c. 4), subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. »

A ce point de vue, le problème de l'origine des idées s'éclaircit en se simplifiant.

Puisque toute notion absolue a son terme en Dieu, puisqu'elle est une forme de l'idée de Dieu, la question se ramène à savoir comment nous connaissons Dieu. Or, cette connaissance est la suite naturelle et immédiate du rapport qui unit la pensée de l'homme à celui par qui tout existe et se conserve. Dieu, dont la main a créé l'univers et qui ne cesse d'y entretenir l'ordre et la vie, se révèle à l'âme humaine par son action toujours présente, et il serait merveilleux qu'elle ne le connût pas. S'il était loin de nous, indifférent et étranger à notre être, goûtant, selon l'imagination bizarre d'Epicure, la douceur d'un éternel repos, nous pourrions l'ignorer; mais dès le début de la vie il est près de nous, il est en nous; il nous environne de l'éclat de sa lumière, et nous ressentons l'irrésistible impression de sa puissance. Voilà pourquoi tous les hommes le connaissent, non par la réflexion et par une recherche lente et pénible, mais directement, spontanément, par une heureuse et universelle nécessité.

Cette communication de l'esprit humain et de la vérité infinie se nomme la raison.

Les sens, la conscience et la raison, telle est en dernière analyse la triple source de nos idées. Par les sens, nous connaissons les choses matérielles qui nous environnent; par la conscience, nous nous connaissons nous-mêmes; par la raison, nous connaissons Dieu, principe et centre des vérités absolues.

Ces trois facultés, opposées de caractère et de direction, s'accompagnent dans tout le cours de la vie intellectuelle. Dès que la conscience et la perception entrent en exercice, la raison s'éveille, et sous le fini conçoit l'infini, sous le particulier l'universel, au delà des misères de la créature, la perfection du Créateur. Dans la première pensée de l'homme est contenu le germe de toutes ses conceptions à venir, le monde, l'âme et Dieu.

Après avoir saisi la vérité sans la chercher, en vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise, et qu'il transforme au moyen de l'activité volontaire. Par l'attention qui analyse les objets, par la comparaison qui les rapproche, par le raisonnement qui en découvre les propriétés les plus cachées, par la puissance du langage qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la clarté, de la précision, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, gé-

nérales ; elles engendrent des idées nouvelles qui, à leur tour, en produisent d'autres. Ainsi se développe la connaissance humaine ; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté.

La théorie que nous venons d'esquisser à grands traits est le système qui a prévalu dans la philosophie française à la suite de longues controverses, dans lesquelles toutes les écoles ont été représentées et les doctrines les plus opposées ont pu se produire. Cette théorie est sans contredit plus rigoureuse et plus sage qu'aucune de celles qui ont vu le jour au dix-septième et au dix-huitième siècle. Elle ne met en péril aucun des grands intérêts, aucune des saintes croyances de l'âme humaine : car elle place en Dieu même le fondement de toute vérité et de toute connaissance. Elle ne méconnaît pas le rôle de l'expérience dans la formation de nos idées : car elle avoue que, si les idées nécessaires ont une autre origine que les sens et la conscience, toutefois ce sont le sens et la conscience qui donnent l'éveil à la raison et en déterminent l'exercice. Enfin, elle ne nie pas l'utile intervention du pouvoir volontaire et du langage, puisqu'elle la considère comme la source des idées claires, distinctes, abstraites, générales. Elle concilie par là toutes les doctrines dans ce qu'elles ont de conciliable ; elle ne repousse que leurs exagérations. Le système qu'elle rappelle le mieux est celui de Leibnitz ; mais elle définit avec plus de précision les caractères opposés de la connaissance rationnelle et des notions empiriques. Assurément cette théorie ne dissipe pas toutes les ombres ; mais les imperfections qu'elle offre sont de ces défauts inhérents à la nature humaine que ni les efforts, ni les progrès du génie philosophique ne parviendront à effacer entièrement. X.

**IDENTITÉ** [de *idem*, le même]. Quand nous considérons une chose, dans un moment donné et dans un certain état, comme un tout indivisible ou qui n'a pas encore été divisé, nous disons qu'elle est une. Quand il nous arrive de la considérer ainsi dans plusieurs moments ou dans plusieurs états différents, nous ne disons plus qu'elle est une, mais qu'elle est la *même*, qu'elle a conservé son *identité*. L'identité n'est donc pas autre chose que l'unité avec la persistance ou la continuité, l'unité aperçue dans la pluralité même, dans la multiplicité et la succession, dans la diversité et le changement. Or, c'est là précisément ce qui distingue la substance des phénomènes. L'identité est donc le caractère le plus essentiel de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit : car il n'y a que ce qui dure et ce qui est un qui soit véritablement ; le reste est une apparence plus ou moins semblable à la réalité, une image de plus en plus brisée et éphémère.

Puisque l'identité s'offre à nous comme la condition indispensable de l'être en général, elle entre nécessairement dans la conception de tous les êtres. Elle est l'unique fondement de la distinction que nous établissons, n'importe dans quelle sphère de nos connaissances, entre le sujet et les accidents, entre ce qui est et ce qui n'est plus ou n'est pas encore. Le changement même ne peut se concevoir sans elle : car les choses ne changent que par rapport à ce qui demeure. Mais elle peut être absolue ou relative ; elle peut former un tout plus ou moins con-

tinu et plus ou moins un, c'est-à-dire approcher plus ou moins de l'unité parfaite, également indivisible dans le temps et dans l'espace; et ces différences constituent autant de degrés dans l'être ou dans la nature des choses. Il y a l'identité qui est propre aux corps non organisés, à la matière proprement dite; il y a celle qui distingue les êtres vivants; et enfin celle de l'âme humaine ou des êtres intelligents.

L'identité de la matière consiste uniquement dans la persistance des parties ou des molécules dont elle se compose, c'est-à-dire dans la continuité sans unité, et, par conséquent, sans ordre; dans l'inertie et dans la masse. L'unité lui manque complétement : car elle n'existe pas plus dans les parties que dans l'ensemble. Chaque partie de matière, si petite qu'on la suppose, devient à son tour un corps, et ne peut être conçue, soit que la division s'arrête par le fait ou ne s'arrête pas, que comme une chose divisible. Ainsi ce qui persiste dans la matière, ce qui fait son identité, nous échappe et ne cesse de reculer devant nous comme une ombre. Elle est donc moins une substance qu'un phénomène, moins un être qu'une simple forme servant à distinguer les différents ordres de phénomènes qui peuplent le temps et l'espace. C'est ce qu'ont toujours cru, malgré les murmures des sens et l'étonnement d'une foule grossière, les plus illustres interprètes de la philosophie et de la religion.

Chez les êtres vivants, au contraire, la masse inerte, c'est-à-dire la matière proprement dite, ne cesse de se renouveler par la nutrition, par la respiration, par la sécrétion. Ce qui persiste et qui dure, c'est l'ordre et le mouvement : l'ordre, c'est-à-dire l'organisation, la forme savante et souvent d'une admirable beauté dans laquelle se combinent les éléments fugitifs de la matière; le mouvement, c'est-à-dire la vie, les fonctions remplies par les divers organes, et entre lesquelles on aperçoit, comme dans les organes eux-mêmes, la plus parfaite harmonie. C'est donc la persistance de l'organisation et de la vie, c'est-à-dire la continuité dans l'ordre et dans le mouvement, et peu à peu dans le sentiment de ce mouvement, qui seule fait l'identité des animaux et des plantes. Que ce mouvement soit interrompu, l'animal et la plante cessent d'exister, quoique la matière dont leurs organes se composent soit restée la même. Cette vérité est tellement évidente, que le sensualisme lui-même, par l'organe de son chef le plus illustre, a été obligé de l'accepter. « Un chêne, dit Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 27, § 3), qui, d'une petite plante, devient un grand arbre, et qu'on vient d'émonder, est toujours le même chêne; et un poulain devenu cheval, tantôt gras et tantôt maigre, est, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties. » De là il conclut avec beaucoup de sens que l'indentité d'un être vivant ne consiste pas, comme celle d'un corps brut, dans la somme de ses parties, mais dans son organisation et dans sa vie même.

L'organisation et la vie, comme nous venons de l'observer, supposent l'ordre et le mouvement; nous parlons d'un mouvement qui se développe et se continue de lui-même, sans avoir besoin d'être renouvelé par une impulsion extérieure : l'ordre et le mouvement entendu dans ce sens nous offrent certainement quelque chose de plus réel et

de plus sûr, de plus arrêté dans la nature et de plus accessible à la raison que cette divisibilité indéfinie de la matière non organisée; mais ils ne constituent pas encore une unité, et, par conséquent, une identité complète, c'est-à-dire un être vraiment digne de ce nom; une cause et non plus seulement un effet; une force qui tire de son propre sein les phénomènes par lesquels elle se manifeste; une intelligence qui conçoit ou qui produit elle-même l'ordre qu'on aperçoit dans son existence. Il y a donc une identité, ou, ce qui est la même chose, une existence plus réelle que celle des êtres vivants et organisés; c'est l'identité, c'est l'existence de l'âme humaine. En effet, l'unité que nous apercevons en nous au moyen de la conscience ne consiste pas dans une combinaison plus ou moins harmonieuse de nos facultés et nos diverses manières d'être; mais dans le principe même par lequel ces facultés sont mises en jeu, dans le sujet qui éprouve et dans la cause qui produit en grande partie ces différents modes de notre existence. Ici, pour la première fois, dans le développement de nos idées, se montre la différence de l'être et de ses attributs, de la substance et des phénomènes. Ici, pour la première fois, se découvrent à nous les véritables caractères de l'unité : car nous avons conscience de nous-mêmes, non comme d'une collection ou d'un arrangement de parties, mais comme d'une personne très-nettement distincte de ce qu'elle fait et de ce qu'elle éprouve, comme d'une unité substantielle et absolument indivisible. Aussi ne concevons-nous aucune autre unité que par analogie avec celle-ci. Il en est de même de la persistance de cette unité en nous, ou de notre identité. L'idée de notre identité ne se présente à notre esprit qu'à l'occasion de nos souvenirs, ou quand nous nous apercevons que nous avons duré; mais elle ne consiste pas dans le souvenir lui-même, ni dans la suite des phénomènes qu'il représente, ni, comme Locke le suppose, dans la continuité de la conscience. La conscience et la mémoire supposent un sujet qui se sait et se souvient, comme la sensibilité un être qui sent, et l'action un être qui agit. Elles ne sont que les signes, ou, si l'on veut, les preuves de notre nature simple et identique; elles ont beau s'affaiblir ou s'éclipser momentanément, nous n'en croyons pas moins rester une seule et même personne. Que l'ivresse ou le sommeil s'empare de nous, personne ne nous persuadera, au sortir de cet état, que nous commençons seulement d'exister, et qu'il n'y a aucun lien entre notre vie présente et notre vie passée.

C'est pourtant ce paradoxe que Locke a soutenu (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 27, § 3) en faisant consister, comme nous l'avons dit, l'identité personnelle dans la conscience, et en admettant une différence entre la substance de l'homme et sa personne. La première, si nous en croyons le philosophe anglais, ne serait qu'un animal d'une certaine forme, toujours le même depuis la conception jusqu'à la mort; la seconde, interrompue par le sommeil, l'oubli, la léthargie, ne cesserait de mourir pour renaître. Ainsi plusieurs personnes pourraient se succéder dans la même substance, et réciproquement, plusieurs substances pourraient participer successivement de la même personne, comme plusieurs parties de matière participent de la même vie et se renouvellent sans cesse dans le même animal. Cette doctrine n'est pas seule-

ment contraire à l'évidence immédiate de la conscience, elle renverse aussi tous les fondements de la morale en dépouillant l'homme de sa responsabilité. « Il est évident, dit M. Cousin dans une des solides leçons qu'il a consacrées au système de Locke (Cours de 1829, leçon 18e); il est évident que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose, ne l'a pas faite réellement; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence, a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose; donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite : car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir. » L'erreur de Locke ne vient pas seulement de ce qu'il a méconnu la raison, sans laquelle rien de durable, ni la durée elle-même, ne peuvent se concevoir; mais de ce qu'il n'a vu dans la conscience qu'un phénomène purement passif, susceptible d'être transporté d'une substance à une autre. La conscience a pour condition l'attention, c'est-à-dire un fait de volonté, un retour actif de l'esprit sur lui-même. Or, qu'est-ce que la volonté? Ce pouvoir que nous avons d'agir, de résister, de nous mouvoir, de suspendre nos propres actions, sinon une cause qui existe indépendamment de ses effets, une force permanente, indivisible dans le temps comme dans l'espace, et, par conséquent, identique? Les différents degrés de développement dont cette force est susceptible (et la conscience en est un); les alternatives de victoire et de défaite par lesquelles elle passe dans sa lutte avec les forces extérieures, n'altèrent point l'unité de sa substance et ne portent aucune atteinte à son identité. C'est par notre propre identité que nous pouvons juger de celle des autres êtres : car si nous ne demeurions pas la même personne, il n'existerait pour nous aucun terme de comparaison entre le présent et le passé.

Il résulte immédiatement de ces observations qu'il n'y a d'identité réelle que dans l'âme, et en général dans un être capable de penser et de vouloir, dans un être spirituel. Hors de là il n'y a qu'une identité relative; et, si l'identité est le caractère distinctif de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit, on est forcé d'admettre que l'esprit, non pas seulement en tant qu'il pense, en tant que raison et intelligence, mais en tant qu'il agit et qu'il veut, en tant que force, amour et liberté, est l'être véritable ou l'essence même, l'origine et la cause de tout ce qui est. Aucun des attributs que nous venons de nommer, ni la raison, ni la liberté, ni l'amour, ne peuvent être conçus sans la conscience; il est donc impossible d'admettre avec quelques philosophes anciens et modernes, que le souverain être s'ignore lui-même. Dieu est l'unité et l'identité par excellence, car étant infini, et par conséquent parfait, il ne peut pas devenir ou se développer successivement comme l'homme; mais tout ce qu'il est, il l'est de toute éternité; tous les attributs qui lui conviennent, il les possède à la fois et dans toute leur étendue. Dès lors il n'est plus soumis à la condition d'une évolution indéfinie, et repandu en quelque sorte, étranger à lui-même, dans l'espace et dans le temps; il se sait, il se possède tout

entier, et nous ne sommes qu'une œuvre de sa volonté, faite à son image. C'est cette doctrine dont nous venons de signaler l'erreur, qu'on a appelée la *doctrine de l'identité absolue*, parce qu'elle confond toutes les existences en une seule, et détruit la différence qui sépare la création du Créateur (*Voyez* PANTHÉISME).

Ce qu'on appelle le principe d'identité ou de contradiction (*Voyez* ce mot) n'est que l'expression logique de l'idée que nous venons de développer. De même que cette idée nous représente la condition de toute existence et de tout être, le principe qui en découle est la condition de toute pensée et de tout raisonnement : car ce que la pensée ne saurait concevoir (nous ne parlons pas seulement de la pensée humaine, mais de la pensée en général) ne peut exister en aucune manière.

Quant à la supposition de Leibnitz, autrement appelée le principe des indiscernibles (*principium indiscernibilium*), qu'il ne saurait exister deux choses exactement semblables en quantité et en qualité, parce qu'une telle similitude n'est pas autre chose que l'identité même, nous aurons lieu de l'apprécier dans l'article INDIVIDU ET INDIVIDUATION. Ce que nous venons de dire suffit pour démontrer que l'identité ne saurait être confondue avec la plus parfaite similitude.

**IDÉOLOGIE.** L'idéologie, dans le sens complet et légitime du mot, est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme simples phénomènes de l'esprit humain. Elle n'en discute donc pas, comme la logique, la légitimité; elle n'y cherche donc pas, comme la métaphysique, des indices sur la nature de l'être créé en qui elles résident, sur les attributs de l'être incréé dont quelques-unes semblent descendues. Mais, moins elle a d'étendue, plus elle a de certitude. En effet, que nos idées soient vraies ou qu'elles soient fausses, qu'il faille les appeler des reflets de la lumière divine ou de trompeuses lueurs dont un génie malfaisant nous enveloppe à notre insu, on peut toujours dire ce qu'elles sont dans l'esprit, et à quelle occasion elles y apparaissent; on peut noter les rapports qu'elles ont entre elles et avec leurs signes; et l'idéologie n'a pas d'autre but.

On devine sans peine qu'une pareille science ne date pas d'hier. Cependant, si on la cherche au berceau de la philosophie, on ne l'y trouvera pas, et elle n'y peut pas être. Pour que l'idéologie soit possible, il faut que la pensée ait appris à se replier sur elle-même et à se prendre à partie comme une étrangère; qu'elle soit parvenue à surmonter les entraînements de la nature pour vivre de sa vie libre et solitaire, à la fois juge et témoin de toutes ses opérations. Or, à l'origine, la pensée, absorbée par les objets, n'a nul souci et presque nulle conscience d'elle-même. Elle est subjuguée, elle est conquise, elle ne s'appartient pas. Réfléchir est une victoire toujours tardive de la liberté sur l'instinct, un acte de force et, par conséquent, de maturité. Aussi que trouve-t-on en Grèce durant tout le premier âge de la philosophie? Des spéculations sur les objets de la connaissance, des systèmes de physique et de physiologie, d'astronomie et de mathématiques, peu de psychologie et pas d'idéologie. Le fondateur de l'idéologie, c'est le père de la philosophie morale, c'est celui qui a rappelé la pensée à l'étude d'elle-même et de ses formes éternelles, qui a proclamé comme première

condition de toute science la connaissance du sujet par le sujet lui-même, et fondé sur les rapports des idées entre elles ce qui soutient toute sa doctrine, sa théorie de la définition.

Le XVIII[e] siècle, qui a tant innové et avec tant de gloire, qui se piquait non pas de connaître Socrate, mais de respecter et de faire triompher toute espèce de droits, n'eût pas dû s'attribuer l'invention d'une aussi vieille science que l'idéologie. Lisez les livres de Locke, surtout ceux de Condillac et de ses disciples, vous y verrez que jusqu'à ces auteurs la science des idées n'a été qu'un chaos, qu'un tissu d'erreurs, quelque chose d'analogue à l'alchimie et à l'astrologie judiciaire. Quoi! lorsque Platon décrit cette échelle que parcourt la dialectique : au premier degré les objets sensibles et les diverses nuances d'affirmation qui y correspondent; plus haut, les objets mathématiques avec les connaissances raisonnées qui en dérivent; au-dessus, les idées absolues que l'âme a contemplées dans une vie meilleure, et qu'en celle-ci elle se rappelle avec amour; au sommet l'idée du bien, soleil du monde intelligible, source de toute lumière et de toute beauté; nous le demandons : cette théorie encore admirable, quand elle semble n'être plus qu'aventureuse, n'est-ce que de l'idéologie sans portée et sans profondeur? De même, quand Aristote, meilleur platonicien qu'il ne le croyait lui-même, distingue trois sources de connaissances : l'expérience, le raisonnement et la raison; lorsque de cette simple donnée, cet analyste incomparable fait sortir ces traités immortels dont l'*Organum* est l'assemblage, est-ce là ou non de la bonne idéologie? Enfin, lorsque, deux mille ans plus tard, Descartes reproduit comme par hasard, en ce qu'elle a de fondamental, la division de Platon et d'Aristote; lorsqu'au-dessus des idées qui nous viennent de l'extérieur et de celles qui sont notre ouvrage il trouve celles qu'il appelle innées, en ce sens qu'elles apparaissent spontanément et naturellement à toutes les intelligences, n'est-ce là qu'une idéologie erronée et méprisable? Mais pourquoi citer des noms, comme si ce n'était pas une nécessité qu'à la base de tout système de philosophie soit une théorie sur les idées? Quelles règles donnerez-vous à l'intelligence, si vous ne connaissez l'intelligence, et, par conséquent, ses phénomènes? Comment déterminerez-vous la destinée de l'homme, si vous n'avez su lire dans sa nature? Et la dignité de l'homme où est-elle plus visible que dans ses idées? Enfin, quelle est notre dernière garantie de l'existence de Dieu et de toutes les grandes vérités de la religion naturelle, sinon le caractère propre et la portée spéciale de certaines de nos idées? Il est donc vrai qu'en aucun système l'idéologie n'est un simple incident; il est également prouvé que l'idéologie n'est ni aussi nouvelle qu'on l'a cru, ni aussi ancienne qu'on pourrait le croire : elle date du jour où la philosophie a su résoudre ou discuter quelque question sur Dieu, sur l'homme, et les rapports qu'ils ont entre eux.

La prétention de l'école de Condillac, tout étrange qu'elle peut paraître, a pourtant son excuse. Ce que cette industrieuse école a fait pour l'idéologie est inappréciable. Non-seulement elle l'a enrichie d'une multitude de vues ingénieuses, d'observations fines et quelquefois profondes; mais, en un certain sens, on peut dire qu'elle l'a créée. Avant Condillac et ses successeurs, qu'était-ce que l'idéologie? Une

introduction à toutes sortes de sciences, une page perdue dans un livre immense, un germe fécond, mais sans vie distincte et même sans nom. Les disciples de Condillac ont les premiers prononcé le mot d'idéologie. Bien plus, ils ont émancipé la science des idées, l'ont élevée au-dessus de toutes les autres, l'ont marquée d'une empreinte indélébile. Encore aujourd'hui, le mot idéologie, fait par le XVIII^e siècle et pour son usage, porte le sceau de ses inventeurs. En un sens restreint, l'idéologie n'est plus la science des idées, abstraction faite des temps et des hommes, c'est la science des idées telle que l'entendait l'école de Condillac. Les idéologues ne sont plus Platon, Kant ou Aristote, mais Destutt de Tracy, Cabanis, Garat, Volney. A peine Laromiguière peut-il être appelé un idéologue; Degérando et Maine de Biran ne l'ont été qu'un seul instant. Comment est née cette idéologie du XVIII^e siècle qui semblait ne devoir intéresser que l'Institut national, et qui a fini par avoir son rôle dans nos assemblées politiques, par donner des inquiétudes au vainqueur couronné de l'Italie et de l'Égypte? C'est ce qu'il faut expliquer en peu de mots.

Tout le XVII^e siècle, à la suite de Descartes, s'était égaré en de magnifiques et stériles hypothèses. Après avoir douté de tout, même de l'évidence, on avait fini par se passer de certitude, par accepter sur parole d'insoutenables conjectures. Rappelons seulement les théories des tourbillons et de l'animal-machine, des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. Parce que le XVII^e siècle avait été téméraire, le XVIII^e fut timide, dans l'ordre métaphysique du moins. Redoutant toutes les séductions, surtout celle du génie, évitant de porter les yeux au delà de ce monde, de peur d'être abusé par de brillants nuages, il laissa de côté les hautes questions dont plusieurs avaient porté malheur au cartésianisme; mit sa gloire à être circonspect, et relégua dédaigneusement dans le pays des chimères tout ce qui n'était pas l'analyse des sensations et des idées. Parcourez la liste assez longue des ouvrages philosophiques de la dernière moitié du XVIII^e siècle; vous serez étonnés de n'y rien trouver qui rappelle cette grande philosophie du siècle précédent. Pendant plus de soixante ans, pas un livre sur Dieu, sur les destinées de l'homme, sur les mystères de l'autre vie. En revanche, vingt traités d'idéologie sous vingt titres, et de vingt auteurs divers : après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*, de Condillac; l'*Essai de psychologie*, de Ch. Bonnet, bientôt suivi de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, du même auteur; un peu plus tard, l'*Histoire naturelle de l'âme*, de La Mettrie; les livres *de l'Esprit* et *de l'Homme*, d'Helvétius. Au fond du fameux *Système de la nature*, ce qu'on trouve, c'est encore une théorie sur les idées. A cette époque, l'idéologie est partout, jusque sur le théâtre et dans les romans. Pourtant l'école idéologique n'est pas née, le mot même d'idéologie n'existe pas; l'idéologie proprement dite, alliée de la révolution française, naît et grandit avec elle. Plus tard, elles auront ensemble leurs jours de malheur; maintenant elles règnent ensemble, et se lient de la manière la plus intime dans la pensée des contemporains. Tandis que l'une apporte avec elle la liberté politique, l'autre semble le fruit naturel de la liberté des intelligences. La Convention, après avoir sauvé la première, établit la seconde à l'Insti-

tut national dans la section de l'analyse des sensations et des idées. Leurs représentants sont aussi les mêmes. La plupart se retrouvent à Auteuil chez madame Helvétius, « cette femme excellente et gracieuse, l'amie de Turgot, de Condillac, de Franklin, de Condorcet, de Malesherbes, la mère adoptive de Cabanis, qui, selon l'heureuse expression de M. de Tracy, avait compté les événements de sa vie par les mouvements de son cœur. » (*Mém. de l'Acad. des Sciences morales et politiques*, t. IV, *Notice sur Destutt de Tracy*, par M. Mignet.) C'est dans cette société où Sieyes paraissait quelquefois et où se rencontraient habituellement Cabanis, Volney, Garat, Chénier, Ginguené, Thurot, Daunou, Destutt de Tracy, que se sont formés ces liens de confraternité scientifique et politique qui font l'unité et qui ont fait la force de l'école idéologique. Du reste, si la pensée générale est commune, la tournure et la direction d'esprit sont différentes. On peut dire que Destutt de Tracy est le métaphysicien de cette école, Cabanis le physiologiste, Volney le moraliste, Garat le professeur public et le propagateur éloquent. Pendant que M. de Tracy inscrit pour la première fois le nom de la science nouvelle en tête de ses mémoires à l'Institut, d'où sortiront bientôt les *Eléments d'idéologie*, Cabanis lit à l'Académie des Sciences morales et politiques ses beaux travaux sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme;* Volney publie son *Catéchisme du citoyen français*, et Garat professe aux écoles normales, avec un éclat incomparable, l'analyse de l'entendement humain. Essayons de reproduire dans son ensemble, sinon dans ses détails, cette doctrine idéologique mêlée à de si grands événements, et adoptée par tant d'hommes éminents ou distingués.

La pensée fondamentale de l'école idéologique est une pensée d'emprunt. Les idéologues l'ont trouvée dans Condillac qui lui-même l'avait puisée à une source étrangère. Au commencement du siècle, Locke, en Angleterre, s'était posé la question de l'origine de nos idées, et dans son analyse systématique et infidèle, n'avait reconnu que deux sources de connaissances : la sensation d'où viennent toutes nos idées élémentaires, la réflexion qui élabore et combine les matériaux fournis par la sensation. C'était déjà rendre impossibles les plus hautes et les plus fécondes de nos idées, celles que Platon considérait comme des souvenirs d'une autre vie, celles que Descartes appelait innées, qu'Aristote rapportait à une faculté d'une nature particulière. Condillac va plus loin : il supprime la réflexion, c'est-à-dire l'activité de l'esprit, le pouvoir volontaire qui intervient dans la formation d'un si grand nombre de nos idées. La sensation est à la fois la source unique de toutes nos connaissances, et le principe unique de toutes nos facultés, de nos facultés affectives comme de nos facultés intellectuelles. Par une simple transformation, la sensation devient tour à tour attention, comparaison, jugement, raisonnement, enfin désir et volonté; l'âme elle-même n'est pas autre chose que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle. Toutefois, Condillac ne va pas jusqu'à la nier; il s'attache même à la distinguer du cerveau. C'est cette distinction que les idéologues commencent par abolir. Puisque l'âme n'est qu'une collection, elle n'a point d'unité; puisque cette collection varie sans cesse,

l'âme n'a point d'identité; enfin, puisqu'elle ne produit rien, ne se révèle par aucune énergie, par aucun effet, c'est une pure hypothèse, un mot vide de sens. Pour une philosophie sérieuse, deux choses existent, des sensations et le cerveau; autrement dit, il n'y a pas deux ordres de faits, deux sortes d'êtres, deux sortes de sciences. L'idéologie est une partie de la zoologie, et l'intelligence une dépendance de la physique humaine. Ainsi le cerveau est le *moi*, le *moi* est le cerveau, et les faits psychologiques, de même nature que les faits physiologiques, sont comme eux le produit de l'organisation animale. Lorsqu'un objet agit sur les nerfs, il y produit une impression qui se communique au cerveau. Arrivée au cerveau, l'impression devient sensation si l'objet est présent, souvenir s'il est absent, perception de rapport si les images de plusieurs objets semblables ou dissemblables se présentent simultanément, raisonnement s'il y a plusieurs rapports, volonté si l'objet excite des désirs dans le cerveau. Ainsi percevoir, se souvenir, juger, vouloir, ne sont autre chose que sentir des objets, sentir des souvenirs, sentir des rapports, sentir des désirs, et la seule sensation explique à la fois toutes les fonctions et facultés de l'entendement, toutes les déterminations et opérations de la volonté. Telles sont les doctrines qui remplissent à la fois les *Eléments d'idéologie*, et le livre des *Rapports du physique et du moral*. Maintenant nous arrêterons-nous à critiquer cette théorie déjà réfutée dans ce Recueil (*Voyez* CONDILLAC), et dont le vice évident est de dénaturer l'un après l'autre tous les faits qu'elle prétend expliquer? Il suffit de la rapprocher des conséquences morales qui en dérivent. On les trouve exposées à la fois dans le *Catéchisme* de Volney, et dans le traité *de la Volonté* de M. de Tracy.

Puisque l'homme est simplement un être capable d'éprouver des sensations, c'est de la sensation, c'est-à-dire du plaisir et de la peine, que doivent venir toutes les règles de sa conduite. La base de la morale est dans les besoins de l'homme, dans ses besoins physiques, bien entendu, car il n'en éprouve pas d'autres. Notre droit c'est d'entrer en possession des objets propres à satisfaire nos besoins. Notre devoir est de ne pas dépasser la limite de nos besoins naturels. Mais où s'arrête cette limite, et comment la fixer? C'est ce que l'on ne dit pas. Toujours est-il que le bien moral a son principe dans l'utilité, et, qui pis est, dans l'utilité matérielle. Volney le déclare expressément. Il se pose cette question : Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens? Voici sa réponse : Non, c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps. Dans ce système, qu'est-ce que l'amour paternel? C'est le soin assidu que prennent les parents de faire contracter à leurs enfants l'habitude de tous les actes utiles à eux et à la société. En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents? En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes, se procurent pendant le cours de leur vie des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre dont cet âge est assiégé. Enfin veut-on savoir pourquoi la loi naturelle prescrit la probité? C'est parce que la-

probité n'est autre chose que le respect de ses propres droits dans ceux d'autrui, respect fondé sur un calcul prudent et bien combiné de nos intérêts comparés à ceux des autres. Etrange système dans lequel toutes les actions honnêtes deviennent des combinaisons de l'égoïsme, où le bien absolu s'appelle la santé, où l'hygiène prend la place de la morale, où la propreté devient une vertu! Cette morale toute relative n'en a pas moins une sanction, celle qui résulte des lois de notre nature. Celui qui satisfait ses besoins dans la juste mesure, a pour récompense d'arriver au but qu'il se propose. Celui qui dépasse la mesure a pour punition d'augmenter ses souffrances sans obtenir le plaisir qu'il poursuit. Ainsi, tout part du corps et tout y retourne.

Détournons les yeux de ces doctrines affligeantes qui ne valent pas les hommes de cœur et d'intelligence qui les professaient : c'est en politique, dans leur vie extérieure, qu'ils redeviennent eux-mêmes et sont vraiment dignes de fixer les regards de la postérité. Chose étonnante! ces philosophes dont la métaphysique est la négation de tout droit comme de tout devoir, par une contradiction honorable qu'ils ont partagée avec tout le XVIII^e^ siècle, sont les plus désintéressés de tous les hommes, les défenseurs les plus enthousiastes des droits sacrés de l'humanité. Dans l'Assemblée constituante, c'est l'esprit de leur école qui enfante la célèbre déclaration des droits. Dans la Convention, ils se placent entre les Girondins et les Montagnards. Trop au-dessus des préjugés de province, trop amis de l'unité nationale pour s'associer aux projets des premiers, trop scrupuleux pour faire cause commune avec les seconds, accusés de timidité par les uns, traités de rêveurs par les autres, mais jamais soupçonnés de sacrifier à une position quelconque soit les droits de l'humanité, soit la liberté de leur pays. Lorsque, après tant d'orages, la main victorieuse qui au dehors avait couvert de gloire la république commença à la réorganiser au dedans, les principaux idéologues entrèrent dans les assemblées politiques : Chénier, Daunou, Ginguené, Laromiguière au tribunat; Destutt de Tracy, Volney, Cabanis, Garat au sénat conservateur. Le premier consul comprenait une assemblée politique comme un régiment : il donnait tant de jours pour préparer, tant de jours pour discuter et voter un projet de loi; ces républicains qui avaient souffert pour la liberté, qui n'avaient pas cessé de l'aimer et de la croire possible malgré les excès commis en son nom, avaient de tout autres vues que le premier consul. A son retour d'Egypte, ils lui avaient conseillé de ne pas se mêler de politique; ils s'étaient opposés au 18 brumaire. Déjà leurs craintes étaient justifiées : l'ancien général de la république était devenu successivement consul provisoire, consul définitif, consul pour dix ans, consul à vie; il s'était entouré de soldats invincibles; il ressuscitait à son profit toutes les pompes de l'ancien régime. Avant même qu'il eût osé poser sur sa tête plébéienne la couronne de Charlemagne, ils avaient deviné que ce fils de la liberté finirait par opprimer sa mère; que ce réparateur de l'ordre public (comme on l'appelait alors) ne songerait bientôt plus qu'à l'agrandissement de sa famille. Aux défiances politiques s'ajoutaient les ombrages religieux : lorsque les prêtres étaient rappelés, les temples rendus au culte, les négociations du Concordat entamées avec la cour de Rome, de quel œil devaient-ils assister à cette restauration

religieuse, ces philosophes du XVIII<sup></sup>e siècle qui, sous un autre régime, avaient fait décréter l'abolition de la religion catholique, du culte et de ses ministres? Ils suivaient avec inquiétude les progrès continus, rapides, irrésistibles de cette double réaction, combattant le despotisme et le redoutant jusque dans ses présents. Cette opposition plus consciencieuse qu'intelligente fatiguait, irritait le premier consul : incapable de supporter une discussion libre, toujours pressé d'agir et de triompher, il poursuivait de ses sarcasmes ces rêveurs tourmentés d'un désir de perfection impossible. Devenu empereur, il supprima brusquement l'Académie des Sciences morales et politiques, centre et berceau de l'idéologie, et crut avoir anéanti l'idéologie elle-même. Son esprit se perpétua dans les vœux et les espérances de la petite société d'Auteuil. L'empereur lui-même dut s'apercevoir qu'elle vivait encore, lorsqu'en 1814, sur la proposition de M. de Tracy et des idéologues, le sénat décréta sa déchéance.

L'heure du triomphe de l'idéologie semblait arrivée : c'était celle de sa ruine. Déjà Cabanis l'avait reniée avant de mourir; Laromiguière, pour la défendre, l'avait modifiée sur plusieurs points essentiels; Degérando et Maine de Biran désertaient ses doctrines : c'est alors que se fait entendre contre elle la parole grave et respectée de M. Royer-Collard; c'est alors surtout qu'à l'Ecole normale et à la Faculté des lettres, sous l'influence d'un jeune et éloquent professeur, naît une école nouvelle qui a hérité de l'esprit libéral de l'idéologie, mais qui se fait gloire de combattre et de répudier presque toutes ses doctrines.

Les principaux monuments de l'école idéologique ont été cités dans cet article. Il faut lire aussi l'article *Destutt de Tracy*, de M. Mignet (*Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. IV), et l'*Histoire de la Philosophie au XIX<sup></sup>e siècle*, par M. Damiron. D. H.

**ILLUMINÉS.** *Voyez* MYSTICISME.

**IMAGINATION.** La psychologie, science de pure observation, n'est point exposée, comme d'autres branches de la philosophie, à tomber dans l'hypothèse. Mais si ses définitions ne peuvent être entièrement fausses, elles peuvent être incomplètes. Cette science n'invente pas la réalité; mais elle ne la voit pas toujours dans toute son étendue. Là est le principe des erreurs et des contradictions de la psychologie, en ce qui concerne les diverses facultés de l'esprit humain. Plus ces facultés sont complexes, plus l'observation risque d'en négliger tel ou tel côté essentiel. C'est ce qui explique les définitions et les descriptions fort diverses de l'imagination. Deux méthodes sont applicables à l'étude de cette faculté : on peut l'observer en elle-même, ou l'observer dans ses œuvres. Le premier procédé convient mieux à la psychologie; le second à la critique littéraire. Mais chacun a son écueil. Le critique qui cherche çà et là les traces de l'imagination dans ses produits s'expose à comprendre dans la définition de cette faculté des éléments nécessaires à toute œuvre d'art, mais étrangers à l'imagination proprement dite. Ainsi nombre de facultés concourent avec l'imagination à produire une œuvre d'art : est-ce à dire qu'elles fassent essentiellement partie de l'imagination? Dans les traités littéraires, l'imagination est

décrite avec plus d'enthousiasme que de précision. On prodigue les métaphores pour en célébrer les merveilles : on en fait une source d'inspirations; c'est la flamme qui illumine et anime tout à la fois les tableaux du poëte; c'est la baguette magique qui transforme et transfigure tout ce qu'elle touche. Ouvrez les traités de Le Batteux, de Marmontel, de La Harpe, de Schlegel; lisez l'admirable article de Voltaire dans l'*Encyclopédie* : vous verrez l'imagination confondue dans la foule des facultés esthétiques? Qu'est-elle en soi? en quoi se distingue-t-elle de la sensibilité, du goût, de la conception, de l'*esprit?* C'est ce qu'aucune analyse ne vous fera nettement discerner. D'une autre part, le psychologue, qui concentre son observation sur l'essence et les caractères propres de l'imagination, court risque de n'en saisir que le côté le plus saillant ou le plus profond. Ainsi, tandis que les définitions de la critique littéraire sont confuses et superficielles, les analyses de la psychologie ont le défaut d'être étroites et incomplètes.

La psychologie ancienne ne voyait guère dans l'imagination qu'une simple capacité de conserver et de reproduire les perceptions du sens de la vue, en l'absence des objets. Platon n'a point laissé de théorie de la φαντασία; il paraît n'y avoir pas vu autre chose que la mémoire imaginative. Aristote consacre un chapitre spécial, dans son traité *de l'Ame*, à l'analyse de cette faculté. Il la fait rentrer dans l'âme sensitive, et la place, dans l'ordre des facultés, entre le sens et l'opinion. Ce qui, à ses yeux, la distingue du sens dont elle suppose les impressions, c'est qu'elle n'a pas besoin de la présence réelle des objets; ce qui la distingue de l'opinion, c'est qu'elle n'implique à aucun degré la croyance, laquelle est propre à l'homme : parmi les animaux, beaucoup possèdent l'imagination, aucun n'est capable de foi. On voit qu'Aristote réduit, comme Platon, la φαντασία à la mémoire imaginative. La psychologie stoïcienne modifie la théorie d'Aristote sur un point essentiel. Conduits par leur doctrine générale à considérer tout être comme une force, et toute vie comme une action, les stoïciens attribuent l'activité à toutes les facultés de l'âme, même à la sensation, et font de l'imagination une puissance active, sans lui assigner, du reste, d'autre fonction que celle de conserver les impressions sensibles. Des stoïciens aux alexandrins, la théorie de l'imagination fait un grand pas. Indépendamment de cette imagination tout animale qui avait été jusque-là l'unique objet des définitions de la psychologie grecque, Plotin reconnaît une imagination supérieure, laquelle a pour fonction de représenter en images les êtres du monde intelligible, les idées : véritable miroir dont se sert la raison pour réfléchir dans la nature sensible les illuminations de l'intelligence pure, cette imagination est une faculté intellectuelle et survit à la séparation de l'âme d'avec le corps. Libre et pure de toute attache sensible après la mort, elle suit l'âme dans son essor vers les régions célestes et devient une faculté de la vie bienheureuse. Cette théorie de l'imagination est profonde et originale; il semble, du reste, que Plotin y ait été conduit par l'expérience de son propre esprit : car aucun philosophe de l'antiquité, pas même Platon, n'a su comme lui traduire en éclatantes images les abstractions les plus subtiles de la dialectique.

La psychologie moderne en revient à l'imagination sensible. Pour Descartes, cette faculté n'est qu'un intermédiaire, qui convertit la sen-

sation en souvenir. Malebranche, qui a si bien décrit les erreurs de l'imagination, la considère également comme une faculté sensible ; il en explique l'origine par l'hypothèse physiologique d'un système de petits filets nerveux qui partent des organes extérieurs de la sensibilité et vont aboutir au cerveau. L'ébranlement de ce système peut avoir une double cause, soit l'impression des objets sensibles sur la partie des nerfs qui aboutit aux organes, soit l'influence des *esprits animaux* sur la partie qui aboutit au cerveau. Dans le premier cas, il y a sensation et perception réelle; dans le second, il n'y a qu'imagination. Si l'action des esprits animaux est fatale, l'imagination sera passive; si elle est provoquée par la volonté, l'imagination sera active. L'école de Condillac supprime la distinction du passif et de l'actif pour toutes les facultés, et réduit l'imagination à une simple capacité de conserver les impressions sensibles. Laromiguière restitue l'activité à l'imagination, et en fait la réflexion qui combine des images. Maine de Biran ramène la psychologie à la doctrine stoïcienne des facultés actives, et distingue deux imaginations : l'une toute passive nous est commune avec les animaux, et s'exerce particulièrement dans la rêverie, le sommeil, le somnambulisme; l'autre active et volontaire est propre à l'homme, et ne se développe que dans les états où l'âme a parfaite conscience et pleine possession d'elle-même. Du reste, toutes les deux se bornent à reproduire des images. Kant paraît avoir considéré l'imagination comme la faculté de *schématiser,* c'est-à-dire de représenter sous des formes générales les objets de nos sensations : par exemple, les conceptions abstraites de chêne et d'arbre, de lion et d'animal, sont des *schèmes* proprement dits, et doivent être rapportées à l'imagination.

Toutes ces définitions de l'imagination ont le mérite de la précision; mais, si l'on excepte la théorie de Plotin, il est difficile d'y reconnaître cette faculté par excellence des poëtes et des artistes, si féconde en merveilles. Ici l'analyse psychologique, moins profonde que l'instinct littéraire, n'a saisi que le côté extérieur et purement sensible de l'imagination. Quand l'esprit, après avoir perçu un objet dans tel point de l'espace et du temps, se représente ce même objet absent, il n'y a là qu'un simple souvenir de la mémoire imaginative. Que l'exercice de cette faculté soit fatal ou volontaire, qu'il aboutisse à une reproduction concrète et passive, ou à une représentation abstraite et générale des objets sensibles, rien n'annonce encore l'imagination qui invente, crée, idéalise, la véritable imagination : non-seulement la mémoire imaginative n'est pas toute l'imagination, mais elle n'en est pas même le premier degré; elle n'en est qu'une condition essentielle. L'opinion qui prête à l'imagination des ailes et la représente emportant le poëte dans un monde supérieur à la réalité est profondément vraie; tant que l'artiste reste enfermé dans le monde sensible, ses tableaux, quels que soient la pureté des formes et l'éclat des couleurs, ne sont point encore des œuvres d'imagination. Toute œuvre digne de ce nom suppose, outre les riches souvenirs de la mémoire imaginative, l'intelligence des vérités métaphysiques. Imaginer, dans le sens élevé et vrai du mot, c'est réaliser l'idéal, faire descendre la vérité intelligible dans les formes de la nature sensible, représenter l'invisible par le visible, l'infini par le fini,

Toute œuvre véritable d'imagination est un symbole; ce n'est ni la vivacité des impresssions, ni l'éclat des images, ni même la beauté des proportions qui fait l'œuvre d'art. L'art a besoin sans doute d'un vif sentiment de réalité et d'une connaissance technique de la nature; mais il faut, en outre, que les images du poëte, les couleurs du peintre, les formes du statuaire soient *expressives.* La poésie, la peinture, la statuaire, l'art dans tous ses genres est un langage. Et quel langage! L'art a le privilége de n'exprimer que les choses d'en haut; le monde sensible ne rentre dans son domaine que comme un simple moyen d'expression. Il faut étendre à l'art en général ce qui a été dit de la poésie : c'est vraiment la langue des dieux. Dans le *Faust* de Goëthe, le drame est d'un grand intérêt; l'histoire de Marguerite est une des plus touchantes que la réalité puisse offrir à l'observation du poëte. Mais ce qui fait l'incomparable poésie de cette œuvre, c'est que tous ces détails de la vie réelle, l'amour de la jeune fille pour Faust, sa naïve simplicité, son crime, sa fin tragique, n'entrent dans la composition du poëte que pour en faire mieux ressortir la pensée métaphysique. Faust séduisant Marguerite par les conseils et le secours de Méphistophélès, c'est l'intelligence humaine, qui, dans son immense orgueil et son insatiable curiosité, aspire à tout comprendre, et finit par retomber, sceptique et désespérée, au-dessous de la simple réalité dont elle a perdu le sentiment. Les œuvres les plus remarquables de lord Byron, *don Juan, Manfred,* reproduisent également, sous les vives couleurs d'une imagination ardente, une page immortelle des annales du cœur humain. Voilà de véritables œuvres d'imagination : la réalité dramatique n'y est qu'un transparent, symbole de l'idéal; dans un récit plein d'intérêt et de passion, le poëte a su renfermer l'histoire éternelle de l'humanité.

Tel est le vrai caractère d'une œuvre d'art. Il faut, pour mériter ce nom, qu'elle comprenne l'idéal et le réel; il faut surtout qu'elle les comprenne dans le juste rapport, dans la vraie mesure qui fait la beauté. En effet, entre les deux mondes il existe une correspondance naturelle, qui fait que telle forme de la réalité représente telle vérité du monde idéal. L'artiste ne crée point cette correspondance; par l'imagination il la découvre dans la nature et la reproduit ensuite par des combinaisons qui lui sont propres. L'objet de l'imagination est complexe; ce n'est ni le sensible, ni l'intelligible pur; c'est le rapport qui les unit. Il est des esprits qui ne s'élèvent guère au delà des impressions de la vie sensible; il en est d'autres qui ne se plaisent que dans la région des idées; il en est enfin dont les conceptions métaphysiques se traduisent naturellement en images : ceux-là seuls sont doués d'imagination. Ce n'est point à dire que cette faculté soit le privilége de quelques hommes : toute nature humaine, étant esprit et matière tout à la fois, possède essentiellement l'imagination; l'animal et l'enfant n'ont que des sensations; les purs esprits, tels qu'on représente les anges, n'ont que des pensées; l'imagination est propre à l'homme. En ce sens tout être humain est artiste; tout style d'homme, qu'il soit d'un poëte, d'un métaphysicien, ou même d'un savant, est plus ou moins une œuvre d'art. Il est bien peu d'esprits assez grossiers pour n'avoir que des sensations et des appétits à exprimer; il est bien

peu d'intelligences assez abstraites pour n'avoir que des pensées pures à formuler.

L'imagination, ayant pour but de représenter l'idéal par le réel, est la faculté esthétique par excellence : son objet propre est le beau, comme l'objet de la raison est le vrai; le domaine du beau est à part, entre le monde intelligible et le monde sensible. Toute beauté physique ou morale est un symbole; c'est le vrai, produit, réalisé, représenté sous une forme individuelle empruntée à la nature ou à l'humanité. Platon a défini admirablement le beau la splendeur du vrai. Il n'y a pas de beauté sans forme; le monde intelligible est le monde de la vérité, non de la beauté; la beauté ne brille que dans la réalité, et par la réalité. On a souvent distingué, à l'exemple de Platon, une beauté idéale et une beauté réelle : c'est une erreur, ou plutôt un abus de mots. L'idéal est le principe, la source, l'essence, si l'on veut, de toute beauté; mais tant qu'il n'a pas revêtu une forme, il n'apparaît point comme la beauté proprement dite; la beauté, comme le dit Plotin, est bien l'idée et l'essence, mais l'idée dans son épanouissement, l'essence dans sa fleur. Le beau n'est pas simple comme le vrai; il implique deux termes et un rapport : où manque l'idéal, il n'y a qu'une forme sans expression; où manque le réel, il n'y a qu'une essence invisible et insaisissable. Quant au rapport, ce n'est pas un élément de la beauté, c'est la beauté même. Toute forme du monde physique, toute individualité du monde moral a son idée. Pourquoi est-elle belle, laide ou indifférente? C'est ce que l'instinct du beau ne découvre pas toujours, mais ce qui n'échappe jamais à l'intelligence. Le vrai ne suppose ni raison ni explication, parce qu'il est simple; mais l'esprit peut toujours remonter à la raison du beau: telle forme exprime la force, telle autre la grâce. Ce n'est pas seulement la beauté dite d'*expression* qui est ainsi symbolique; la beauté mathématique elle-même est expressive; tel ensemble de lignes est beau ou laid, selon qu'il révèle la netteté ou la confusion, l'harmonie ou le désordre, la mesure ou l'excès. Chaque règne, chaque monde a sa beauté; la mécanique a sa beauté simple, uniforme, un peu roide; la nature vivante a la sienne, plus riche, plus variée. Enfin la beauté morale est la beauté suprême; ainsi que le dit Plotin, elle fait pâlir toutes les autres, et brille comme la plus éclatante étoile du ciel. La beauté a donc ses degrés comme l'être, et s'élève parallèlement, plus noble, plus parfaite, à mesure que l'être gagne en dignité et en perfection : c'est le progrès des idées qu'elle représente qui évidemment mesure le progrès des formes diverses de la beauté dans le monde réel. Veut-on la démonstration psychologique du caractère symbolique de la beauté? Qu'on réfléchisse aux inégalités du goût chez les hommes, et aux progrès que nos facultés esthétiques doivent à la culture de l'esprit. Pour saisir le beau, il ne suffit point de sentir, il faut comprendre: le beau échappe à l'animal réduit à la sensibilité; l'homme ignorant, ou l'esprit borné regarde en vain, il ne voit point la beauté là où elle brillera de son plus vif éclat aux yeux du poëte ou du philosophe.

Si tel est le caractère du beau, c'est à l'imagination seule qu'il appartient de le percevoir: la même relation qui subsiste entre les trois objets, le vrai, le beau, le réel, se retrouve entre les trois facultés

de l'esprit humain, la raison, l'imagination, la sensibilité. De même que le beau est le point intermédiaire où se rencontrent et se touchent le réel et l'idéal, de même l'imagination est la faculté mixte où s'allient et se fondent ensemble la sensibilité, la raison et l'imagination. C'est par erreur qu'on attribue généralement à la raison l'intuition du beau. Il ne faut pas faire de la raison une faculté vague qui embrasse à peu près tous les objets de la connaissance dans son domaine; une saine psychologie doit restreindre les attributions d'une faculté dans les limites fixées par la nature elle-même. La raison est une faculté essentiellement logique, de même que l'imagination est une faculté essentiellement esthétique. La première a pour objet propre le vrai, l'idéal, les idées, pour parler le langage de Platon; elle habite les pures régions de l'intelligible, et ne descend pas dans le monde des formes et des images; ce n'est pas à dire qu'elle reste absolument étrangère à l'intuition du beau. L'imagination qui contemple le beau, ne le contemple qu'à la lumière de la raison : sans la raison l'esprit n'aurait pas le sens de l'idéal; il ne pourrait voir dans la forme, dans l'image sensible un symbole. Qu'on n'oublie jamais que la beauté consiste dans un rapport : si l'on supprime l'idéal ou le réel, la beauté s'évanouit; si, d'un autre côté, on supprime la raison ou la sensibilité, l'imagination devient impossible. Mais il ne faut pas confondre l'imagination avec ses conditions essentielles, pas plus qu'il ne convient de confondre le beau avec ses éléments. Il y a donc égale erreur à ramener l'esthétique à la raison pure, ou à la faire rentrer dans la sensibilité.

L'analyse de l'imagination, déjà complexe par elle-même, se complique singulièrement dès qu'on la considère, non plus dans son objet, mais dans ses produits. Alors interviennent une foule de facultés, comme conditions ou comme auxiliaires de l'imagination; l'œuvre du poëte suppose tout ensemble la sensibilité qui éprouve les impressions et perçoit les images, la mémoire imaginative qui les recueille et les conserve, l'abstraction qui les généralise, le goût qui les épure, la raison qui conçoit la pensée supérieure, idéal et type de l'œuvre entière, l'imagination proprement dite qui traduit la conception métaphysique en images et convertit la réalité sensible en symbole, et enfin l'effort de l'esprit lui-même, la volonté qui combine les divers éléments de l'œuvre, et en fait un tout harmonieux, une vraie composition. La prédominance de telle ou telle de ces diverses facultés explique les variétés de l'imagination. Il y a des imaginations qui se distinguent par un vif sentiment et une représentation fidèle de la réalité, à tel point que le sens de l'idéal s'y laisse à peine apercevoir. La correction du dessin, la précision des formes, le fini des détails, l'éclat et la richesse du coloris, sont les mérites qu'elles s'attachent à réunir dans leurs œuvres. Telle est l'imagination flamande dans ses tableaux : elle exprime avec une rare énergie les riches couleurs de la vie et les grâces de la nature; mais toute cette éblouissante beauté n'a rien de divin. Telle est encore l'imagination espagnole dans sa poésie et dans sa peinture : ce n'est plus la vie extérieure qu'elle représente, ce sont les passions de l'âme; elle est donc plus profonde et moins matérielle que l'imagination flamande; mais le sentiment de l'idéal lui manque également; elle excelle à exprimer les brûlantes extases de ses moines ou

les effroyables tortures des victimes de l'inquisition; elle échoue complétement dans la représentation des figures divines; elle ne connaît que la poésie du cœur; son idéal d'amour divin est l'ineffable passion de sainte Thérèse : des vierges de Murillo à celles de Raphael il y a toute la distance de la terre au ciel. Il est, au contraire, des imaginations dans lesquelles le sentiment exalté de l'idéal efface les impressions de la réalité : dans leurs œuvres, la métaphysique étouffe la passion; une lumière sublime, mais vague, y absorbe la vie et la couleur; point de formes arrêtées, point de contours définis. Telle est l'imagination allemande dans ses poésies : sa pensée ressemble souvent à un songe, songe divin, il est vrai; elle aime les ombres et les mystères, et réduit la réalité à un fantôme insaisissable. Enfin, il est des imaginations qui saisissent le rapport de l'idéal et du réel dans cette parfaite mesure et cette ravissante harmonie qui font la vraie beauté; les formes, dans leurs œuvres, ne sont que les symboles des types éternels; la vie y paraît un reflet de la lumière divine, tant elle est pure et claire dans son expression : c'est là ce qui fait la supériorité de la statuaire antique et de la peinture italienne, et la beauté incomparable des statues de Phidias et des figures de Raphael. Les dieux du premier expriment avec une perfection inimitable le calme de la vraie force; les vierges du second ne sont point impassibles; mais leur passion, ou plutôt leur émotion, n'altère en rien la divine sérénité de leur figure. Ces grands artistes avaient compris que le trouble et l'agitation sont étrangers aux natures célestes. Voilà trois genres bien distincts d'imagination : dans chaque genre, on peut reconnaître bien des variétés. La juste mesure dans le rapport de l'idéal et du réel est le caractère commun à tout art parfait, à la statuaire grecque et à la peinture italienne : c'est le signe, ou plutôt le principe même de la beauté; mais le monde de l'idéal est vaste; l'imagination qui le parcourt peut s'attacher à des types bien différents : ainsi l'idéal de Raphael n'est plus l'idéal de Phidias; le spiritualisme chrétien et le naturalisme païen devaient inspirer diversement ces deux grands artistes : c'est toujours une beauté divine qui resplendit dans leurs œuvres; mais cette beauté appartient à des cieux différents. De même, le domaine de la réalité n'est ni moins vaste ni moins varié; l'imagination se diversifie selon les objets qu'elle s'applique à représenter : telle imagination aime les sons, telle autre les formes, telle autre les couleurs. Ce serait une grossière erreur de croire que cette faculté est exclusivement vouée à la représentation des choses visibles : l'imagination est la faculté esthétique par excellence; elle est propre à la musique, aussi bien qu'à la peinture ou à la poésie. Quel poëte, quel peintre a plus d'imagination que Mozart, Rossini ou Beethoven? Enfin, dans le monde des images, l'imagination a ses préférences et ses aptitudes particulières : tel artiste excelle à décrire les scènes de la nature, tel autre à représenter les formes du corps humain, tel autre à peindre les traits du visage. Indépendamment des impressions de la réalité ou des conceptions de l'idéal, l'imagination varie encore selon le degré d'énergie volontaire que possède l'artiste : telle imagination vive, brillante, manque de puissance et de profondeur dans ses œuvres; ses créations sont plutôt des associations faciles et gracieuses d'images que de véritables compositions. La poésie d'Ho-

race, si remarquable d'ailleurs par d'autres mérites, offre généralement ce caractère; au contraire, la poésie de Virgile porte partout l'empreinte d'une profonde réflexion.

L'imagination est une des facultés qui se modifient le plus dans le cours de leur développement; rien ne serait plus intéressant que d'en suivre l'histoire et d'en caractériser les époques successives dans l'individu et dans l'humanité; mais les proportions de cet article ne permettent pas une telle excursion. L'homme débute dans la vie par la sensation; ses premières pensées sont des impressions, et ses premiers désirs des appétits; son imagination n'est encore que la mémoire imaginative : simple miroir du monde sensible, elle ne réfléchit pas encore le moindre rayon de cette lumière qu'on nomme l'idéal : l'enfant n'a point encore d'imagination dans le sens élevé du mot. Puis, quand l'intelligence (νοῦς) proprement dite s'éveille et mêle ses premières conceptions aux impressions sensibles, l'imagination commence à entrevoir confusément l'idéal à travers les images de la réalité : c'est là son premier moment. Alors elle confond dans un tout concret l'idéal et le réel, l'invisible et le visible, l'infini et le fini : comme, à cet état d'enveloppement, l'imagination n'a pas encore le sentiment clair et distinct de l'idéal, le sens du beau lui manque également; elle ne choisit point ses formes, elle les adopte telles qu'elle les trouve dans la réalité, et les reproduit dans ses œuvres sans les avoir épurées. N'ayant pu réfléchir encore ni sur la nature de l'idéal, ni sur les moyens de le représenter dignement, elle produit des œuvres pleines de naïveté, de fraîcheur et d'éclat, mais souvent étranges, comme la nature elle-même. Voyez l'imagination des premiers peuples de l'Orient : elle atteint le sublime, mais rarement le beau. L'Inde et l'Egypte retrouvent partout l'infini dans la vie universelle, et le représentent sous les formes les moins nobles de la réalité. D'une autre part, n'ayant point encore conscience de la profonde distinction des deux mondes, l'imagination prend son œuvre au sérieux, et y voit, non pas un pur symbole, mais la vérité elle-même : elle transforme une œuvre d'art en une croyance religieuse. C'est une faculté essentiellement superstitieuse : abandonnée à elle-même, son premier mouvement, son instinct irrésistible est de croire à la réalité de ses représentations, et d'adorer en aveugle les idoles qu'elle a créées. C'est par ce côté qu'elle est une source inépuisable d'erreurs. Malebranche nous a montré comment l'imagination, dans divers états de l'âme, tels que le sommeil, le rêve, le délire, substitue ses hallucinations aux véritables perceptions des sens. Il est très-vrai que souvent l'âme croit percevoir là où elle ne fait qu'imaginer; mais ce genre d'erreur est plutôt l'effet de la mémoire imaginative que de l'imagination. L'imagination proprement dite nous trompe surtout [illegible] ce qu'elle réalise sous des formes finies et visibles l'invisible et l'in[illegible] incarne et personnifie l'essence inexprimable et fini; c'est elle qu[illegible] qui prête au monde idéal les couleurs incompréhensible de la Divin[illegible] séjour de Dieu, et la vie de la réalité, qui transforme en Olympe l[illegible] future en Elysée; c'est elle enfin qui conçoit et représente Dieu, tantôt à l'image de la nature, tantôt à l'image de l'homme.

Enfin, lorsque ce chaos des facultés primitivement confondues vient à se débrouiller, et que chacune tend à se distinguer et à se renfermer

dans ses fonctions, l'imagination brise peu à peu son enveloppe et se sépare à la fois des impressions sensibles qui l'offusquaient et de l'intelligence qu'elle corrompait. Elle prend conscience d'elle-même, et se reconnaît pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une faculté purement esthétique; elle comprend qu'elle a pour objet le beau, et non le vrai, et que ses représentations s'adressent à l'admiration et au goût, nullement à la foi; elle quitte le domaine de la religion et de la philosophie qu'elle avait envahi, et rentre définitivement dans la poésie et les arts. C'est alors seulement que l'imagination se voue à sa vraie destinée et travaille librement à son œuvre, c'est-à-dire à la représentation du beau. Le beau sous toutes ses formes, le beau dans tous ses objets, tel est le but unique qu'elle se propose, laissant à d'autres facultés de l'esprit le culte du vrai et du saint. Est-ce à dire toutefois que l'imagination, ainsi indépendante, devienne étrangère à toute philosophie et à toute religion? Un pareil divorce répugne à la nature des choses. Tout se tient dans l'âme humaine, comme dans le monde. De même que le vrai et le divin ont leur représentation vivante et concrète dans le beau; de même la science et la morale retrouvent et saluent avec enthousiasme leurs idées dans les éclatants symboles de l'art. La haute moralité des œuvres de l'imagination a pour principe l'éternelle et profonde affinité du beau et du vrai.

Sources à consulter sur l'imagination : Aristote, *de l'Ame*, c. 9. — Plotin, *Ennéade* IV, liv. III, c. 30, 31, édit. Creutzer. — Descartes, *des Passions de l'âme*. — Malebranche, *Recherche de la vérité*, *Entretiens sur la morale*. — Le P. André, *Essai sur le beau*. — Voltaire, *Encyclopédie*, art. *Imagination*. — Kant, *Esthétique transcendantale*. — Hegel, *Cours d'esthétique*, 1re partie. — Jouffroy, *Cours d'esthétique*.

E. V.

**IMITATION.** Nous avons traité ailleurs (*Voyez* Beaux-Arts) de l'imitation dans ses rapports avec les arts et les œuvres de l'imagination; ici il s'agit de la considérer d'un point de vue plus général et plus philosophique, c'est-à-dire comme un penchant habituel et souvent irrésistible qui nous porte à reproduire les mouvements, les actions, les œuvres dont nos yeux ont été longtemps ou vivement frappés. L'homme est un être sociable et perfectible. A ce double titre il lui est impossible de vivre dans la contemplation et la satisfaction de lui-même, ne se réglant que sur lui, ne rapportant qu'à lui et aux fins qu'il se propose sa manière d'être et d'agir. Comme être sociable, il éprouve le besoin de se mettre, en quelque sorte, à l'unisson de ses semblables, au moins de ceux avec qui il passe une partie de son existence, et de s'accorder avec eux, non-seulement dans les sentiments, dans les idées, dans les mœurs, mais dans les actions les plus indifférentes et les détails les plus frivoles de la vie. Comme être perfe[illegible]ible, il est poussé par un mouvement secret à égaler ce [illegible] qui est au-dessus de lui, à rivaliser avec des facultés et des forces qui lui semblent supérieures aux siennes, sans en être séparées par une distance infranchissable. C'est cette double direction de notre nature qui se manifeste par le penchant, ou, [illegible] veut, par l'instinct de l'imitation. Sans doute il y a une imi-[illegible] réfléchie, conseillée par la raison et exécutée avec plus

ou moins d'effort, dont le but est de nous approprier ce que nous avons trouvé chez les autres d'utile et de bon; mais il y a aussi une imitation spontanée, instinctive, à laquelle nous nous prêtons sans le savoir et sans le vouloir, et qui choisit ses modèles tantôt dans la nature, tantôt chez les hommes.

Cette disposition existe à un très-haut degré chez les enfants qui, avant même que leurs organes puissent obéir à leur volonté, cherchent déjà à imiter et les gestes et le son de voix dont leurs yeux et leurs oreilles sont frappés le plus souvent. C'est par elle qu'ils sont appelés d'abord à l'essai de leurs forces et à l'exercice de leurs facultés naissantes. Elle fait la plus grande partie de l'esprit et de la grâce que nous admirons en eux : car, par une illusion naturelle, nous leurs prêtons les sentiments et les idées dont ils ne connaissent encore que les signes. Elle leur est surtout nécessaire dans l'apprentissage de la parole : car il ne suffit pas que par la nature de leur organisation ils puissent parler, il faut aussi qu'ils le veuillent; et comment le voudraient-ils lorsqu'ils n'ont encore aucune pensée à exprimer, et que la langue dont on leur apprend à se servir offre souvent des articulations si rudes et si difficiles? Il faut donc qu'ils y soient poussés par un instinct particulier. Remarquons en passant que la parole elle-même, dans sa constitution première, repose essentiellement sur l'imitation. En effet, que l'on analyse une langue véritablement originale et morte de bonne heure, avant qu'elle ait pu subir l'influence d'une pensée trop abstraite et trop raffinée, l'hébreu par exemple, on verra qu'elle est formée presque entièrement de deux sortes de signes : des onomatopées et des images. Les premières nous rappellent les objets, soit les éléments, soit les êtres animés, par les sons qui les caractérisent; les autres nous les représentent par une véritable peinture, par une mimique parlée, si l'on nous permet cette expression. Ainsi les passions, les principaux actes de la volonté et de l'intelligence sont désignés, non par des termes abstraits et de pure convention, mais au moyen des gestes par lesquels ils se traduisent au dehors. L'opiniâtreté c'est la nuque dure, *dura cervix*, qui ne veut pas plier; l'orgueil, c'est la tête qui se dresse; la vanité, la gorge qui se tend; la colère, le souffle des narines; se préparer à l'action, c'est mettre sa ceinture; protéger quelqu'un, le couvrir de sa main, etc. Avec l'usage de la parole l'imitation fait passer aussi chez les enfants notre manière de penser, de sentir, et jusqu'aux mouvements les plus secrets de notre esprit et de notre cœur. Elle est le principe, ou du moins la condition première de l'éducation. C'est par elle que l'œuvre de l'éducation commence, et par l'habitude qu'elle s'achève.

On conçoit très-bien que nous soyons d'autant plus portés à régler notre conduite sur celle des autres, que nous trouvons en nous-mêmes moins de lumière et de force, que notre raison et notre caractère sont moins développés. Mais il ne faut pas croire que l'instinct de l'imitation nous quitte avec l'enfance; il nous tient sous son pouvoir à tous les âges de la vie, et il n'y a peut-être pas un seul homme qui soit parvenu à s'y soustraire entièrement. La plupart, en tout ce qui ne touche pas immédiatement à leurs passions et à leurs intérêts, se soumettent sans examen aux usages, aux opinions, aux coutumes établis, « allant à la file, pour nous servir des expressions de Charron, comme les mou-

tons qui courent après ceux qui vont devant. » Il faut faire comme tout le monde, telle est la maxime qu'ils ont sans cesse à la bouche et qui résume à peu près toute leur sagesse. Heureusement il n'existe aucun principe dans la nature humaine qui ne puisse servir à combattre ses propres excès. Si les coutumes les plus enracinées et les préjugés les plus aveugles ne s'établissent que par imitation, le même moyen est appelé à les détruire. L'exemple du changement une fois donné, mais avec autorité, avec persévérance et par des hommes dont la position attire les regards, le reste du troupeau, pour continuer la comparaison de l'auteur de la *Sagesse*, ne tardera pas à s'ébranler. Combien de brusques retours dans l'opinion publique, ou dans les lettres, dans les arts, dans les croyances elles-mêmes, que nous prenons pour des révolutions sérieuses, et qui ne sont qu'un résultat de l'imitation et de la mode! Rien ne peut mettre obstacle à cette influence, pas même les haines qui existent d'une classe ou d'une nation à une autre; et ses effets sont d'autant plus rapides, c'est-à-dire les changements plus fréquents, que les hommes se mêlent davantage ou sont plus exposés aux regards les uns des autres. On a vu aussi le crime, surtout le suicide, se changer quelquefois en contagion, lorsqu'une publicité imprudente l'a mis trop en vue; mais, en général, l'instinct de l'imitation est, comme nous l'avons déjà observé, un des fondements les plus nécessaires de la sociabilité humaine. Elle efface les différences qui séparent les peuples et les individus. Elle adoucit et peu à peu détruit les causes de mépris et de haines réciproques. Elle met en action cette loi de l'équilibre dont le monde moral n'a pas moins besoin que le monde physique.

L'homme n'est pas seulement porté à l'imitation de ses semblables; il imite aussi la nature : il cherche d'abord à l'égaler, et ensuite à la surpasser dans quelques-uns de ses effets les plus accessibles à son intelligence. On le voit, dès l'âge le plus tendre, reproduire les formes qui ont frappé ses yeux, ou les sons qui ont frappé son oreille. Devenu plus entreprenant avec les années, et poussé aussi par le besoin, il s'efforce de s'approprier l'action même de la nature dans quelques-unes de ses œuvres. Ainsi il aperçoit des animaux qui nagent : c'est assez pour lui donner l'idée de la navigation, ou pour l'encourager, tout au moins, à se confier au même élément. Il voit d'autres animaux qui s'élèvent et qui voyagent dans l'air; aussitôt il songe aux moyens de les suivre, jusqu'à ce que la science ait réalisé les rêves de son imagination. Ainsi naissent l'industrie et les arts. Sans doute l'imitation n'est pas le but ou la fin dernière de l'art, mais elle en est le commencement et, pour ainsi dire, le germe. D'abord, on imite uniquement pour imiter, pour égaler la nature; puis, découvrant sous ses formes fugitives le divin modèle dont elle n'est que la copie, les idées dont elle n'est que le symbole, on ose, sans perdre ses traces, concevoir le dessein de la surpasser et aspirer ouvertement au rôle de créateur.

A côté du penchant de l'imitation, du désir naturel de ressembler aux autres, il y a dans l'homme un principe tout opposé, l'amour de l'originalité et de l'indépendance, le désir de rester soi-même. Ce dernier sentiment fait la valeur et la force de l'individu; sur le premier repose l'harmonie de la société. L'un et l'autre ils font l'homme tel qu'il est, libre et sociable tout à la fois, donnant et recevant tour à tour, et

avançant lentement vers le terme de sa destinée, guidé par la nature et l'expérience de ses semblables.

**IMMANENT** [de *manere* demeurer, et *in* dedans], ce qui ne sort pas d'un certain sujet ou de certaines limites. Ce mot, entendu d'abord dans un sens psychologique, ne s'appliquait guère qu'aux actions humaines. Par une action *immanente* on entendait celle qui n'a pas d'effet au dehors, dont le terme est dans l'être même qui l'a produite; et par une action *transitoire*, au contraire, celle qui sort des limites de la conscience et se manifeste par des résultats extérieurs. C'est à peu près dans le même sens que les théologiens ont dit que Dieu a engendré le Fils et le Saint-Esprit par une action immanente, et qu'il a créé le monde par une action transitoire. Plus tard le même terme a été pris dans une acception métaphysique, s'appliquant, non plus aux effets, mais aux causes; non plus à l'homme, mais à Dieu. « Dieu, dit Spinoza (*Ethique*, liv. I, prop. 18), est la cause immanente et non transitoire de toutes choses : » *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens;* ce qui signifie que tout ce qui est, est en Dieu; qu'il n'y a pas de distinction substantielle entre Dieu et le monde. Cette nouvelle acception, dont Spinoza, autant que nous pouvons l'affirmer, a donné le premier exemple, est restée chez la plupart des métaphysiciens modernes. Dieu a continué d'être pour eux le principe immanent des êtres. Enfin, Kant, substituant aux précédentes significations un sens purement logique, distingue deux manières d'employer les notions de l'entendement pur : on en fait un usage immanent et, selon lui, un usage légitime, lorsqu'on s'en sert pour coordonner entre elles les diverses données de l'expérience, lorsqu'on les rapporte exclusivement aux phénomènes que nous percevons par la conscience ou par la science. On en fait, au contraire, un usage transcendant et illégitime, lorsqu'on essaye de s'élever avec elles au-dessus de l'expérience, au-dessus de tous les phénomènes, dans le vain espoir d'atteindre à la connaissance de l'être en soi.

**IMMATÉRIALITÉ.** *Voyez* AME, SPIRITUALISME.

**IMMORTALITÉ.** Le dogme de l'immortalité de l'âme est aussi ancien que celui de l'existence de Dieu. Toutes les fois qu'on aperçoit l'un, on est sûr de rencontrer l'autre. Partout où s'élève un temple et un autel, symboles de l'éternité, on peut être sûr que la cendre des morts repose dans leur ombre. Quelques esprits isolés ont pu séparer ces deux croyances ou les rejeter ensemble; mais la foi du genre humain les a toujours réunies. Elles constituent le fond commun et, si l'on peut parler ainsi, la substance invariable de toutes les religions. C'est qu'en effet la raison ne permet pas de les diviser et ne saurait, sans se mutiler elle-même, les accepter l'une sans l'autre. Si ce monde n'est pas l'œuvre d'une cause intelligente qui a fait toutes choses avec poids et mesure, et marqué à chaque être une destination proportionnée aux facultés dont il dispose, il est évident que nous n'avons rien à attendre après la mort; que les contradictions, les iniquités et les souffrances dont cette vie est remplie, sont un mal sans but et sans répa-

ration; et réciproquement, si nous n'apercevons en nous aucun principe qui puisse survivre à l'extinction des sens, aucune idée, aucun sentiment, aucun besoin qui dépasse notre existence physique, ou même les conditions de l'ordre social, comment notre intelligence s'élèvera-t-elle à la conception de l'infini. à la connaissance de Dieu?

Si, par un instinct plus puissant que tous les raisonnements, le genre humain a toujours cru au dogme de l'immortalité, il est vrai aussi que, faute de s'en rendre compte par le raisonnement et la réflexion, il l'a toujours mêlé à des images plus ou moins grossières, à des espérances et à des craintes plus ou moins serviles, se représentant avec peine un être purement spirituel et transportant dans une autre vie, pour les méchants toutes les douleurs, pour les bons toutes les jouissances de notre condition présente. De là, les formes diverses et si bizarres quelquefois que cette croyance a revêtues chez les différents peuples, selon les degrés de civilisation qui les caractérisent ou le spectacle que la nature et leurs propres habitudes offrent le plus souvent à leurs yeux. De là aussi les doutes qu'elle a fait naître aussitôt que la réflexion et l'esprit d'examen eurent pris quelque développement. Ces doutes une fois éveillés dans les esprits (et il faut tôt ou tard qu'ils s'éveillent), c'est à la philosophie qu'il appartient de les dissiper, en substituant aux confuses lueurs de l'imagination et du sentiment une connaissance approfondie de l'âme, de ses facultés, de ses devoirs, de ses droits et de ses rapports avec le principe dont elle tient l'existence. Sans doute la philosophie n'a pas toujours rempli cette tâche, obligée qu'elle était de se constituer elle-même avec l'aide du temps et de se développer par la contradiction; mais elle seule peut la remplir; elle seule, pénétrant par la conscience et par le raisonnement dans le fond le plus reculé de notre être, peut nous apprendre sans figure et sans détour ce que c'est qu'un esprit, ce que c'est que la vie de l'esprit, et dans quelle mesure ou par quels liens elle dépend du corps. Ce qu'il nous est imposible de savoir de nous-mêmes par le témoignage direct et l'usage réfléchi de nos propres facultés, nulle puissance au monde n'est en état de nous l'apprendre. Au reste, ce n'est pas une vaine prétention que nous énonçons là, mais un fait historique. C'est un philosophe païen, c'est Platon qui a enseigné pour la première fois dans toute sa pureté et dans toute sa grandeur, nous voulons dire dans un sens vraiment spiritualiste, le dogme de l'immortalité de l'âme. Que l'on compare sur ce sujet le *Phédon*, malgré la part qu'il fait encore à l'imagination et aux sens, avec toutes les religions de l'antiquité sans aucune exception, et l'on verra de quel côté se trouvent les idées les plus élevées, la foi la plus persuasive et les espérances les plus dignes de la nature humaine.

On compte ordinairement plusieurs preuves de l'immortalité de l'âme, comme on compte plusieurs preuves de l'existence de Dieu; mais, en réalité, il n'y en a qu'une, et ce que l'on prend pour des arguments distincts, ce sont des faits qui se suivent et des idées qui s'enchaînent étroitement; ce sont des faces diverses et des éléments inséparables d'une seule et même démonstration. En effet, toutes les raisons alléguées jusqu'aujourd'hui, et qu'on puisse alléguer en faveur du dogme que nous discutons en ce moment, se réduisent à quatre : 1° celle qui est tirée du caractère métaphysique de l'âme, c'est-à-dire de son unité

et de son identité; 2° celle qui est tirée de son caractère moral, nous voulons parler de ses devoirs, de ses droits et de la sanction qu'ils supposent au-dessus des châtiments et des récompenses de l'ordre social; 3° celle qui résulte de l'ensemble de ses facultés, de tous les besoins réunis de sa nature, et de l'impuissance où est cette vie de les satisfaire; enfin la quatrième est puisée dans la justice et dans la bonté divines. Eh bien, aucune de ces raisons ne peut se passer des trois autres; mais, en revanche, nous le disons avec une entière conviction, elles forment, quand on les a réunies, une démonstration tellement rigoureuse et complète, qu'il devient aussi impossible de douter de l'autre vie que de la vie présente. C'est en les considérant de ce point de vue, ou dans leur enchaînement et leur dépendance purement logique, que nous allons essayer de les exposer; nous ferons ensuite connaître l'ordre selon lequel elles se sont produites dans l'histoire, et l'on s'expliquera alors les contradictions qu'elles ont essuyées et les grossières fictions qui se sont mêlées, chez les peuples et les plus anciens philosophes, à la croyance si élevée d'une âme inaccessible à la mort.

Pour que l'âme puisse survivre au corps, il faut d'abord qu'elle en soit distincte. La distinction de l'âme et du corps a été suffisamment établie ailleurs (*Voyez* Ame). Nous rappellerons seulement ici les différences les plus essentielles qui existent entre ces deux principes. Le corps n'est qu'un tout collectif et, par conséquent, divisible. Il se compose d'une multitude d'organes, et chacun de ces organes d'un nombre indéfini de parties physiquement distinctes les unes des autres. L'âme, c'est-à-dire la force à laquelle nous attribuons la volonté, la sensibilité et l'intelligence, est absolument une : car il n'y a en nous qu'un seul être, qu'une seule personne qui veut, qui sent et qui pense; et d'un autre côté chacune de ces opérations est totalement incompréhensible sans l'unité. Le corps, ou plutôt l'organisme, n'est jamais dans un instant ce qu'il est dans un autre; les éléments hétérogènes dont il se compose ne cessent de se renouveler comme les eaux d'un fleuve, et même la forme sous laquelle ils se rassemblent se modifie, se dégrade et se brise entièrement avec les années. L'âme, quels que soient les changements arrivés dans son existence, soit qu'elle ait la conscience du présent ou le souvenir du passé, ou la prévision de l'avenir, se trouve toujours la même; et cette persistance de son être au milieu des modifications dont il est susceptible, lui donne l'idée même du temps et de la durée. Or, qu'est-ce que nous appelons la mort, ou qu'est-ce que nous en savons par notre expérience? Nous offre-t-elle un autre spectacle que la simple dissolution de nos organes et la cessation de cette substitution d'éléments par laquelle ils se conservent et se développent dans l'état de vie? L'âme ne peut donc pas mourir comme meurt le corps, et, par conséquent, rien au monde ne peut nous autoriser à affirmer qu'ils finissent ensemble. Mais, dira-t-on, il y a une autre espèce de mort que la mort par dissolution. Dieu, comme on l'a objecté depuis longtemps, pourrait, par un acte de sa volonté, anéantir ce qui ne peut pas se dissoudre; ou, comme Kant en fait la remarque dans sa *Critique de la Raison pure*, il est possible que l'âme, malgré les attributs qui la rendent indivisible, périsse de langueur et par une extinction graduelle de ses forces. Sans examiner ici la valeur de ces deux

hypothèses, sans rechercher à quel point elles s'accordent avec l'expérience, qui nous montre partout des principes qui résistent à la dissolution et à la mort, nous observerons que ni l'une ni l'autre ne portent atteinte au résultat que nous venons d'établir. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme, par la seule vertu de son unité et de son identité, est absolument impérissable, quoique cette proposition, entendue dans un sens général, ne nous paraisse pas impossible à soutenir; mais s'il y a en elle des causes naturelles de destruction par lesquelles elle doit périr en même temps que le corps. Eh bien, tout au contraire, étant d'une nature opposé à celle du corps, elle a ce qu'il faut pour lui survivre. Quoi de plus sensé et de plus élevé à la fois que ces paroles de Socrate dans le *Phédon* : « Notre âme est semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui; et notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant et jamais semblable à lui-même. Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous et à l'âme de demeurer longtemps indissoluble ou quelque autre chose de peu différent? »

Nous venons de prouver que ce que nous savons de la mort ne s'applique qu'à l'organisme et ne touche pas l'âme, ou du moins ne l'atteint pas dans le fond de son existence, dans le principe invariable qui la constitue; mais cela ne suffit pas à la démonstration du dogme que nous voulons établir : il faut aussi une raison pour que l'âme continue d'exister après la dissolution du corps et conserve les facultés qui font à peu près tout le prix de son existence, à savoir, la raison et la liberté. Car alors même que sa nature identique et indivisible devrait, comme nous le croyons, lui assurer une durée sans fin, ce ne serait pas encore pour nous un grand sujet d'espérance, ni pour la providence divine une justification. Un être, dont les seuls attributs sont l'unité et cette identité vague qui n'est que la continuité de l'existence, ce n'est pas moi, ce n'est pas ma personne, ni aucune autre personne humaine; c'est une abstraction, c'est la substance de l'être en général; et l'immortalité qui lui convient, la seule à laquelle le panthéisme puisse ajouter foi, est sans relation avec la vie présente, sans responsabilité et sans conscience. Il reste donc encore à disputer à la mort et au néant, non pas le principe spirituel en général, mais cette âme particulière qui pense, qui aime, qui agit et qui respire en nous; en un mot, la personne humaine. Or, la personne humaine a dans son caractère moral une raison d'être, une destination à remplir, indépendamment du corps et après que le corps a terminé sa carrière. En effet, la fin suprême de nos actions, la règle que le sentiment aussi bien que la raison nous impose, et que l'on ne saurait nier sans faire violence à toute notre nature, ce n'est pas la conservation de la vie, c'est-à-dire l'intérêt du corps, mais la justice, le devoir, le bien en soi. L'idée de la justice et la règle du devoir ne souffrent point de limite ni de condition. Si la fortune nous a placés dans une telle alternative que notre vie ne puisse être sauvée qu'à leurs dépens, c'est à dire au prix d'une indignité, soit envers les autres, soit envers nous-mêmes, il ne faut pas que nous hésitions à en faire le sacrifice; et ce que nous disons de la vie s'applique, à plus forte raison, au bonheur. Mais, si la loi morale est

absolue et n'admet, comme nous l'avons dit tout à l'heure, aucune sorte de restriction, il est impossible de la renfermer dans les bornes de notre existence actuelle. Comment ne serait-elle faite qu'à l'usage de cette vie à laquelle elle impose toujours de si rudes épreuves, et dont elle demande souvent le sacrifice? D'ailleurs la loi morale comprend nécessairement l'idée de justice. Or, n'est-ce pas le renversement de la justice et de la raison, que l'on souffre, sans espoir de réparation, en remplissant ses devoirs, qu'on n'ait point de châtiment à redouter, qu'on puisse trouver même le repos et le bonheur en les foulant aux pieds? C'est l'idée de justice considérée de ce point de vue, ou la rémunération du bien et du mal, qu'on est convenu d'appeler la sanction de la loi morale. Mais il est facile de voir que cette idée se confond avec celle de la loi elle-même. Si l'on admet celle-ci, il est de toute impossibilité de rejeter celle-là. L'ordre moral sans la justice, la justice sans l'harmonie du bonheur et du mérite, est une incompréhensible chimère.

Maintenant est-il vrai, comme on a osé quelquefois l'affirmer, que cette harmonie existe ici-bas? Est-il vrai que dès ce monde la vertu trouve en elle-même sa récompense, et que le vice ou le crime ont un châtiment toujours prêt dans les lois de la société et de la nature? Pour s'arrêter à une telle opinion, il faut n'avoir jamais souffert, ni pensé, ni aimé; il faut être dans une ignorance profonde, et des choses, et des hommes, et de soi-même. La nature a-t-elle des récompenses pour celui qui donne sa vie à la patrie, son repos et ses veilles à la science, son être tout entier à un pieux dévouement dont il ne peut attendre aucun retour? A-t-elle des châtiments pour l'hypocrisie, la bassesse, l'égoïsme, la lâcheté; et en général, pour tous les vices qui ne flétrissent que l'âme sans atteindre le corps? Même quand ses lois paraissent d'accord avec celles de la morale, ce n'est pas le désordre qu'elle frappe, mais la faiblesse; la force est toujours sûre de son indulgence, et bien souvent de l'impunité. La société n'est quelquefois pas plus juste ni plus clairvoyante que la nature. Nous ne parlons pas des époques de barbarie et de bouleversement, où le droit du plus fort est la seule règle; mais, dans tous les temps, elle n'encourage que ce qui lui est utile, elle ne réprime que ce qui lui est nuisible, dans la mesure de son intelligence et de son pouvoir, nécessairement bornés l'un et l'autre. Tout le reste : les dévouements les plus touchants, quand ils ne sont pas directement pour elle; les iniquités et les infamies qui ne troublent pas son repos, ou n'entravent pas sa marche, n'excitent que son indifférence. Est-ce donc en nous-mêmes que nous trouverons cette sanction réelle, cette justice complète et infaillible que nous avons demandée vainement à la nature et à nos semblables? Oui, sans doute, la conscience a ses tourments et ses joies; mais ils ne tiennent les uns et les autres qu'une place très-limitée dans notre existence. Les premiers s'affaiblissent et disparaissent par l'habitude; de sorte que plus on s'enfonce dans le mal, moins on en est puni. Il y a des âmes délicates qui souffrent beaucoup plus d'un scrupule, d'une faute involontaire, que des cœurs endurcis de toute une vie de désordres et de crimes. Quant à la satisfaction que la conscience nous donne, elle est le signe et non la récompense du bien. Elle n'empêche ni les angoisses de la lutte, ni la douleur du sacrifice, et n'a rien à nous offrir en retour

des dommages et des injures que nous souffrons de la part des autres. Cette vie, placée sous l'empire de la loi du devoir, n'est donc et ne pouvait être qu'une épreuve. Le même principe, d'après lequel nous sommes obligés de la conduire, nous ordonne d'en attendre une autre, où les contradictions apparentes d'ici-bas trouveront leur solution.

Le résultat que nous venons d'obtenir est d'une tout autre nature que le précédent, bien qu'il le continue et le suppose. Il ne s'agit plus ici de la simple possibilité d'une existence immatérielle, résistant à la dissolution des organes; nous avons en nous une raison positive de survivre à notre corps; nous sommes les sujets d'une législation qui s'étend au delà des bornes de la vie. Il n'est pas question, non plus, d'une immortalité sans conscience et sans volonté, telle qu'on peut la concevoir dans un principe purement métaphysique; c'est sous la protection de la loi morale que nous devons échapper à la mort, par conséquent avec notre responsabilité tout entière, avec la parfaite connaissance de nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons été, avec tout ce qui nous permet de rester la même personne. Cependant nous ne sommes pas encore arrivés à la fin de notre tâche. Nous avons montré qu'il faut croire à une autre vie; nous n'avons rien fait pour le dogme de l'immortalité. En effet, puisque notre croyance se fonde sur l'idée d'une rémunération future, nous ne devons pas l'étendre plus loin qu'il n'est nécessaire pour donner satisfaction à cette idée, c'est-à-dire à cette condition de la justice. Or, nous sommes des êtres finis; les châtiments et les récompenses qui nous sont réservés, doivent donc être finis comme nous, ils doivent être bornés comme notre intelligence et nos forces. Ces châtiments et ces récompenses une fois épuisés, l'œuvre de la justice n'est elle pas accomplie, et ne nous trouvons-nous pas de nouveau en face du néant? Ici se présentent des considérations d'un autre ordre, celles qui sont tirées de la nature et de la direction générale de nos facultés.

L'homme est un être fini sans doute, mais toutes les forces de son âme, toutes les lois de son organisation et tous les principes de son intelligence le poussent sans relâche à la recherche de l'infini. Il n'est pas question ici de ces vagues aspirations auxquelles on s'abandonne dans le désœuvrement et la mollesse, ou qui, chez quelques esprits incapables de se fixer, de prendre leur part des obligations de la vie, ne sont qu'un signe de faiblesse et de maladie. Nous parlons d'une loi constante et universelle de notre existence. L'homme, en effet, quand on a ôté de lui ce qu'il a de commun avec la brute, est un être qui pense, qui aime et qui traduit en action cette double disposition de sa nature par une puissance entièrement à lui, par sa libre volonté. Or, quel est le but de la pensée ou de l'intelligence? C'est la vérité. Eh bien, il ne faut pas beaucoup d'efforts pour se convaincre que, de ce côté, l'âme humaine ne sera jamais satisfaite. La vérité, ce n'est pas telle ou telle connaissance, ni tel ou tel ordre d'idées où nous consumons notre vie, sur les traces de plusieurs générations, sans pouvoir l'embrasser tout entier. Elle est tout, dans le sens le plus absolu du mot : elle est l'infini. Aussi, quand nous comparons notre ignorance à notre savoir, et les faibles lueurs que nous avons pu recueillir aux immenses ténèbres qui nous enveloppent de toutes parts, notre premier sentiment est celui du doute

et du désespoir; mais bientôt une force plus puissante nous pousse en avant, et, sur la foi irrésistible de notre immortelle destinée, nous précipite dans cet abîme sans fond. Sommes-nous donc plus faciles à contenter du côté de l'amour? Nous aimons le beau et le bien, deux aspects différents d'une seule et même chose, l'idéal, la perfection. Quelle est donc la créature qui nous offre ce caractère, et qui suffise, quand même elle réunirait tous les avantages de la nature humaine, à remplir notre imagination et notre cœur? Nous éprouvons aussi le besoin d'aimer tout ce qui nous ressemble, tout ce qui partage nos épreuves, nos destinées, nos biens et nos maux, en un mot, les êtres de notre espèce : nous désignera-t-on une condition de la vie, une organisation de la société, où ce sentiment ne soit pas froissé à chaque instant par les intérêts et les passions contraires? Enfin, si l'on veut bien réfléchir à la nature et aux conditions de la liberté, on verra que le but qu'elle poursuit n'est pas moins reculé que celui de l'intelligence et de l'amour. La condition de la liberté n'est pas autre chose que cette sévère et universelle loi du devoir dont nous avons déjà parlé. En l'absence du devoir, il ne reste pour nous diriger que l'instinct et la passion, puissances aveugles et fatales l'une et l'autre : car l'intérêt ne doit pas compter pour un mobile distinct de nos actions; il n'est, pour ainsi dire, que la prévision d'une passion à venir, ou la passion devenue prévoyante. Le caractère, et par conséquent la destination de la liberté, est donc, en nous élevant au-dessus de ces basses régions, de traduire en œuvres les conceptions les plus pures de notre intelligence et les sentiments les plus généreux de notre cœur, de poursuivre sans relâche la conquête du vrai et la réalisation du beau et du bien. Il est évident qu'aucune vie limitée ne peut suffire à une pareille tâche. A cette considération, uniquement fondée sur la raison, on peut joindre un fait d'expérience : c'est que, lorsqu'une éducation et des habitudes ou des circonstances funestes n'ont pas entièrement flétri notre âme, nous avons un besoin d'activité et de mouvement, un désir d'étendre et, s'il est permis de parler de la sorte, d'exprimer notre être, qu'aucune occupation présente ne peut assouvir. De là ces projets sans nombre qui remplissent notre vie beaucoup plus, beaucoup mieux que nos œuvres, et au milieu desquels la mort vient nous surprendre. Ainsi, dans quelque sphère qu'elle soit placée, et de quelque point de vue qu'on la considère, notre âme porte toujours avec elle sa raison d'être; ses droits à l'existence n'ont rien à craindre de la prescription : car il est impossible de douter que sa fin générale ne soit la même que celle de chacune de ses facultés; et celle-ci ne peut se concevoir qu'avec une durée immortelle.

Il s'agit ici, qu'on ne l'oublie pas, de la personne humaine, de l'âme humaine, et non de l'humanité, à laquelle on a voulu transporter, par une substitution injuste, tous les droits et toutes les espérances de l'individu. Par conséquent, nous n'avons pas même à nous demander si, avec une meilleure organisation de la société, avec des lois plus sages, une éducation plus conforme à notre nature et un avenir sans bornes, nous ne pourrions pas atteindre dans ce monde la fin générale de notre existence. Que m'importent vos théories et vos rêves, s'il n'y a aucune place pour moi, ou si le règne messianique que vous annoncez ne doit pas rétrograder vers les générations éteintes qui l'ont fondé au prix de

leur repos, de leur bonheur et de leur sang! C'est moi qui ai souffert, c'est moi qui ai été opprimé, c'est moi qui ai soif de justice, de vérité, d'idéales grandeurs; c'est moi qui dois recueillir le fruit de ma résignation et de mon courage; c'est en moi que les plus nobles besoins du cœur humain doivent trouver leur satisfaction. D'ailleurs l'humanité a fait une assez longue expérience de la vie pour ne plus laisser aucun appui à ces chimères. Quelques progrès que nous puissions faire, nous ne changerons pas les lois de la nature et les conditions mêmes de notre existence ici-bas. Tant que notre espèce subsistera sur la terre, elle ne pourra pas échapper à la maladie, au besoin, à la faiblesse de l'enfance, aux infirmités de la vieillesse, aux angoisses et aux déchirements de la mort; on n'arrachera pas de son cœur l'égoïsme et les passions toujours prêts à se révolter contre le sentiment de la justice; on n'empêchera pas les uns d'être orgueilleux et vains, les autres d'être rampants et vils; on ne fera pas cesser la lutte des intérêts, ou, si l'on veut, des caractères et des opinions opposés; la science aura beau multiplier ses découvertes, le doute et l'ignorance auront toujours la plus grande part dans notre esprit.

Enfin, toutes ces facultés qui aspirent à l'immortalité et ne peuvent se satisfaire, ni se comprendre sans elle, ont leur principe et leur raison d'être en Dieu. Dieu n'est pas seulement la cause et le sage ordonnateur des phénomènes de la nature; il est aussi l'auteur des facultés qui me font connaître à moi-même, et m'élèvent jusqu'à lui; il est le père, la providence et le juge de l'âme humaine. Cette liberté absolue, cette connaissance infinie, cette justice infaillible que je poursuis vainement, elles existent en lui : car il serait impossible autrement qu'il m'en eût donné l'idée. C'est en lui aussi qu'est la source de cet amour insatiable, un des tourments et des plus nobles priviléges de notre espèce. Mais comment l'être infiniment bon, infiniment juste, infiniment sage, nous aurait-il laissé voir le vide et les imperfections de cette vie, si nous ne devions pas en trouver une autre? Nous aurait-il demandé des sacrifices qu'il doit laisser sans récompenses? nous aurait-il donné des forces qui doivent rester sans usage, et nous mettre à la torture dans ce lieu où elles ne peuvent se déployer? aurait-il allumé dans nos cœurs l'amour de l'infini et l'espérance de l'immortalité, pour nous laisser, après quelques jours pleins d'angoisses et de misères, retomber tout entiers dans le néant? Quoi! dans l'ordre physique il n'y a pas une si humble créature qui ne soit organisée en vue de sa fin; et cette loi serait méconnue dans l'ordre moral! Les instincts et les facultés qui nous appartiennent en propre ne seraient pas seulement inutiles, mais contraires au cours paisible de notre existence! Cela ne peut se justifier ni se comprendre, et il faut, pour admettre une telle supposition, avoir abdiqué sa raison au profit du désespoir.

Le dogme de l'immortalité de l'âme, quand on le considère dans son expression la plus complète et la plus élevée, nous apparaît dans l'histoire de la philosophie comme une laborieuse conquête de la raison sur l'imagination et sur les sens. Ce n'est pas encore tout : comme les autres vérités de l'ordre moral et métaphysique, comme la croyance en Dieu, la distinction de l'âme et du corps, les idées de droit et de devoir, il n'a pu, nous ne dirons pas s'établir, mais se développer et se

démontrer que par la contradiction. C'est ainsi que les raisons sur lesquelles il est fondé, aperçues une à une et combattues successivement, quelquefois défendues par l'esprit de système à l'exclusion l'une de l'autre, ont été rarement appréciées dans toute leur force, c'est-à-dire dans l'unité où elle prend sa source. D'abord, comme nous l'avons déjà remarqué, le dogme de l'immortalité de l'âme, entièrement confondu avec le dogme religieux, dans un vague sentiment de l'éternité et de l'infini, était livré aux interprétations plus ou moins grossières de l'imagination. Une foi instinctive, telle qu'on la rencontre encore à toutes les époques de l'histoire, faisait regarder la mort comme le commencement d'une autre existence. Mais en même temps l'intelligence n'étant pas encore assez exercée pour démêler les deux forces et les deux ordres de phénomènes qui se réunissent dans notre nature, l'âme n'était pas autre chose que la vie, et l'immortalité qu'une résurrection. De là la croyance à la métempsycose, ou, ce qui revient au même, à une autre vie exactement semblable à la vie présente, mais où l'on voit d'un côté toutes les jouissances, et de l'autre toutes les douleurs. A cette conception, moitié poétique et moitié religieuse, a succédé l'idée métaphysique. L'unité et la simplicité de l'âme, l'essence immuable de la raison, qui la fait ressembler à une connaissance antérieure à l'expérience, à une sorte de souvenir rapporté d'un autre monde : tels sont les principaux arguments développés dans le *Phédon*. Il n'y a rien là encore qui démontre logiquement la persistance de la personne humaine. Aussi Aristote, en cela plus conséquent que son maître, a-t-il substitué à l'immortalité de l'âme celle de l'intelligence ou de la raison universelle. C'est aussi la raison métaphysique, c'est-à-dire l'unité de la substance pensante, que Descartes a fait valoir, bien que sa méthode eût pu mieux le servir; et cette preuve incomplète n'a pas tardé à porter ses fruits dans le système de Spinoza. Kant s'est attaché d'une manière non moins exclusive à la raison morale, ou, pour parler son langage, à la raison pratique, à la nécessité d'une autre vie, pour réaliser l'harmonie impossible ici-bas de la vertu et du bonheur. Mais comment cette autre vie pourra-t-elle se concevoir, s'il nous est impossible, comme il le prétend, de faire le moindre fond sur l'unité et la simplicité de l'âme? Toujours Kant a-t-il rendu ce service à la question que nous traitons ici, que la personne humaine, l'être responsable et libre a pris la place de la pensée, de la raison, et même de la substance universelle. Les observations psychologiques les plus récentes, les analyses approfondies qui ont été faites de la raison, de la volonté, de la conscience, de l'imagination, ont donné beaucoup de force à l'argument tiré de la nature générale de nos facultés. Même ces tentatives audacieuses qui n'aspirent à rien moins qu'à refaire tout entier l'empire de la création, ne sont point perdues pour le dogme de l'immortalité; elles nous montrent combien notre esprit, comme notre cœur, se trouve à l'étroit dans ce monde, et est poursuivi par le besoin de l'infini. Au reste, n'oublions pas que les vérités de cette nature ont besoin d'être comprises avec l'âme aussi bien qu'avec l'intelligence. Quelque certitude qu'on parvienne à leur donner, il y restera toujours une place pour l'inconnu, pour le mystère et pour la foi. Mais la foi (*Voyez* ce mot) que nous invoquons ici n'est pas contraire à la raison; elle est la raison même quand elle

élève ses regards vers l'infini et se trouve trop bornée pour le comprendre. Si nous pouvions comprendre l'infini, nous serions évidemment la même chose que lui. Si l'immortalité n'avait pas de secrets pour nous, elle n'existerait pas dans l'avenir, mais dans le présent; nous n'aurions ni à la conquérir, ni à la démontrer : elle serait en notre possession, comme la vie, et à la place de la vie dont nous jouissons aujourd'hui.

**IMPÉRATIF CATÉGORIQUE.** C'est le nom sous lequel Kant se plaît à désigner la loi morale. Il veut exprimer par là le caractère obligatoire et absolu du principe de nos devoirs. Il veut nous apprendre par un seul mot que la morale n'est pas l'intérêt bien entendu, qu'elle ne se fonde pas sur l'expérience et sur les rapports que nous apercevons entre nos actions et leurs résultats; mais qu'elle nous prescrit *à priori* ce que nous devons faire ou ne pas faire, et, par conséquent, qu'elle nous suppose libres de lui obéir ou de lui désobéir.

**IMPRESSION** [de *premere* et de *in*, presser sur]. C'est à proprement parler la marque, la trace matérielle de l'action d'un corps sur un autre : notre pied s'imprime sur le sable; le cachet s'imprime sur la cire. Mais comme c'est à la suite d'une action semblable des objets extérieurs sur nos organes que nous commençons à sentir, on a appliqué le même mot, par une métaphore naturelle, à la sensation elle-même. La sensation ressemble, en effet, à la trace que les objets auraient laissée, non plus dans une partie déterminée de notre corps, mais dans notre âme. La métaphore ne s'est pas arrêtée là, et l'on a fini par désigner, sous le nom d'impression, des phénomènes d'une ordre plus élevé, c'est-à-dire tous nos sentiments, de quelque nature qu'ils puissent être. C'est ainsi que l'on parle des impressions de son esprit et de son cœur, d'impressions morales, d'impressions religieuses. Cette manière de parler convient parfaitement au rôle entièrement passif que nous jouons dans la sensibilité, et il faut bien se garder de la retrancher du langage ordinaire. Mais le philosophe doit distinguer attentivement l'action matérielle des objets sur nos sens, ou plutot sur nos nerfs, du phénomène psychologique dont elle est suivie, et qui nous la fait considérer comme un bien ou comme un mal. La première seulement doit conserver le nom d'impression, la seconde est la sensation. L'impression ne peut être connue dans toutes ses conditions et dans tous ses détails que par une étude approfondie du corps et des agents extérieurs avec lesquels il est en relation. La sensation tombe immédiatement sous la conscience. Nous la connaissons tout entière par cela seul que nous l'éprouvons même dans l'ignorance la plus complète des lois de l'organisme. A plus forte raison faut-il distinguer l'impression du sentiment. Nous n'examinerons pas ici l'opinion des philosophes qui ont conçu nos idées elles-mêmes comme une impression matérielle, comme une image empreinte dans notre cerveau. Cette grossière erreur est suffisamment réfutée dans tout le cours de ce Recueil. *Voyez* particulièrement Idée, Intelligence, Perception, etc.

**INDÉFINI** [*non definitum*], ce qui n'a pas de limites déterminées ou accessibles à notre intelligence; le contraire, non pas du fini, mais

du défini, de ce dont la limite et la forme sont parfaitement fixées dans notre esprit. De là la différence qui existe entre l'indéfini et l'infini. Le premier de ces termes n'a qu'une signification relative, et l'autre une signification absolue : l'infini, c'est non-seulement ce dont nous ne pouvons pas marquer le terme ou la fin, mais ce qui n'en souffre pas et a précisément pour caractère de n'en pas souffrir; l'indéfini, au contraire, c'est ce dont la limite n'est pas fixée, soit relativement à nous, soit dans la nature même des choses; ce que l'on peut étendre ou restreindre, multiplier ou diviser par la pensée, sans y trouver jamais aucun obstacle. Mais, à quelque moment que cette opération s'arrête, le résultat qu'elle aura produit sera toujours quelque chose de fini. Or tel est le caractère des nombres. « Tout nombre, dit Leibnitz (*Discours de la conformité de la foi et de la raison*, § 70), tout nombre est fini et assignable; toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur; ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçue à l'imitation des grandeurs déjà formées. » Mais personne n'a insisté plus que Descartes et n'a répandu une plus vive clarté sur la différence qui existe entre ces deux idées. Voici ce qu'il dit à ce sujet dans ses *Principes de la philosophie* (1re partie, c. 26 et 27) : « En voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies; mais nous les estime rons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste.

« Et nous appellerons les choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini, tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. » *Voyez* un plus bas Infini.

**INDIENS** [Philosophie des]. C'est à Colebrooke que nous devons à peu près tout ce que nous savons de la philosophie indienne. Les travaux antérieurs, bien qu'ils nous eussent déjà donné quelques renseignements précieux, étaient incomplets; et les travaux qui ont suivi n'ont guère fait que reproduire ou développer les siens. Colebrooke avait résidé de longues années dans l'Inde, où il avait rendu à la civilisation et à la science des services nombreux et importants : il avait été en communication avec les plus savants pandits; et, fort versé luimême dans la connaissance du sanscrit, il a pu lire personnellement ou se faire lire la plupart des monuments de la philosophie indienne.

C'est là une bonne fortune que Colebrooke a été le seul jusqu'à présent à avoir, et il est probable qu'il s'écoulera bien du temps encore avant qu'il n'ait de rival. Il a déposé le résultat de ses recherches dans cinq mémoires qui ont été communiqués à la Société asiatique de Londres de 1823 à 1827, et qu'elle a publiés dans le 1er et le 2e volume de son recueil. Plus tard, en 1837, ces mémoires ont été reproduits dans les *Mélanges*, en deux volumes, qui contiennent le résumé des travaux philologiques et philosophiques de Colebrooke. C'est à cette source, qui est presque la seule, et qui certainement est la plus abondante et la plus pure, que seront puisées la plus grande partie des analyses qui suivront. On a fait avec raison quelques reproches assez graves à Colebrooke : évidemment il ne connaît pas assez la philosophie en général; s'il eût mieux possédé lui-même les problèmes que discute la science, il aurait mieux compris les solutions que les Indiens ont essayé d'en donner. Les rapprochements qu'il fait quelquefois entre les systèmes de la philosophie sanscrite et les premiers systèmes grecs, attestent des études très-insuffisantes et très-peu exactes. D'un autre côté, le style de Colebrooke est fort loin d'être clair : le mode d'exposition qu'il adopte est souvent confus; et, sans être aussi savant que lui, on peut affirmer qu'il a réuni des choses qui devraient être séparées, et que sa classification des systèmes offre des incohérences manifestes. Il est probable que cette classification lui a été fournie par les pandits eux-mêmes; mais l'histoire de la philosophie, au point où elle en est aujourd'hui, ne peut l'admettre, et les principes certains sur lesquels se fonde la science sont en contradiction complète avec ceux que Colebrooke a cru pouvoir appliquer.

Quelque justes que soient ces critiques, il faut faire la plus haute estime des mémoires de l'illustre indianiste; et, pour apprécier tout ce qu'ils valent, il faut nous demander ce qu'on savait avant eux, et à quoi nos connaissances se réduiraient encore s'ils n'existaient pas.

On peut voir dans Brucker ce que l'érudition du XVIIIe siècle possédait sur la philosophie indienne. Les Grecs avaient pénétré avec Alexandre jusqu'à l'Indus : ils avaient recueilli des notions fort curieuses sur les peuples qu'ils y avaient trouvés et combattus; mais le séjour des Grecs avait été trop court pour qu'ils pussent étudier et comprendre pleinement des mœurs et des idées si nouvelles pour eux. Les mémoires des lieutenants d'Alexandre avaient dû nécessairement être à peu près tout militaires; cependant cet esprit si sagace et si intelligent des Grecs avait essayé d'aller au delà des besoins et des opérations de la guerre, et, si nous en jugeons par les indications que nous ont conservées Arrien, et surtout Strabon et Plutarque, les généraux d'Alexandre avaient démêlé dans leurs rapides observations les principaux traits du génie indien. Ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes est parfaitement juste, quoique très-succinct; et les découvertes modernes nous permettent de confirmer sans restriction ces témoignages. Depuis Alexandre, aucun événement n'ayant mis le monde indien en contact avec le monde grec et romain, on en fut réduit durant plus de vingt siècles à ce que l'expédition macédonienne avait appris; quelques traditions vagues et des récits plus ou moins véridiques vinrent de loin en loin compléter et le plus souvent obscurcir ce qu'on savait. Voilà tout ce que

Brucker a pu réunir de documents sur la philosophie de l'Inde : c'était fort peu de chose; mais les principales richesses lui manquaient, et l'on pouvait même élever des doutes assez plausibles sur l'authenticité de celles qu'il avait rassemblées.

A côté de l'érudition philosophique, la littérature du XVIII[e] siècle s'était beaucoup occupée, particulièremennt en France, de tout ce qui regardait les doctrines et les croyances de l'Inde. Voltaire surtout, avec cette perspicacité qui le distinguait, semble avoir deviné toutes les découvertes que l'on était sur le point de faire. Ce n'était point tout à fait l'amour désintéressé de la science qui le poussait : les besoins et les passions de la grande polémique qu'il avait engagée l'excitaient avant tout; mais il sut provoquer et obtenir des missionnaires et des voyageurs des renseignements que nul avant lui n'avait possédés. Il parla plus hardiment que personne de la haute importance des védas, des doctrines de profonde philosophie qui en étaient sorties, et il rendit ce sujet presque populaire. Tous les esprits éclairés et indépendants dont Voltaire était le chef suivirent cet exemple, qui hâta certainement les efforts et les découvertes du XIX[e] siècle.

Après Brucker, les historiens de la philosophie n'en surent pas en général plus que lui. Tiedemann passa la philosophie indienne sous silence, bien que cette philosophie toute spéculative présentât éminemment les caractères qui devaient la recommander à son examen. Tennemann n'en a dit que quelques mots, et dans son *Manuel* même, rédigé à une époque où il était déjà permis d'en dire fort long, il jugea la philosophie indienne avec un dédain et une légèreté peu dignes de lui. Enfin, de nos jours, M. Ritter, s'appuyant sur Colebrooke, a fait entrer les systèmes indiens dans le cadre régulier de la science et de l'histoire. Il leur a donné pour la première fois l'attention qu'ils méritent; mais, par suite de théories qui toutes ne sont peut-être pas fort justes, M. Ritter a contesté l'antiquité de la philosophie de l'Inde, et il n'a cru devoir en rapporter le développement qu'au I[er] siècle à peu près de l'ère chrétienne. On reviendra plus loin sur cette grave question qu'il n'est point encore possible de résoudre d'une manière décisive.

Ainsi l'histoire de la philosophie ne sait que ce que Colebrooke lui a révélé : et c'est d'après Colebrooke que M. Cousin, dans son cours de 1829, a classé et jugé les systèmes indiens. C'est aussi ce qu'a fait en grande partie M. Windischmann dans son *Histoire de la philosophie*.

Mais quelques orientalistes avant Colebrooke avaient tenté ce qu'il exécuta plus tard. William Jones, l'illustre fondateur de la Société asiatique de Calcutta, avait émis en ceci, comme dans tout le reste, des vues très-justes, quoique toutes générales; et l'impulsion de ce puissant esprit n'avait pas été inféconde. Dès 1785, Wilkins avait traduit en anglais *la Bhagavadguitâ*, épisode du poëme épique *le Makabharata*, qui contient en vers l'exposé d'un système de mysticisme. En 1808, Frédéric Schlégel, l'un des rares érudits qui possédaient alors la langue sanscrite, publiait sur la langue et la sagesse des Indiens un livre assez célèbre, dont le titre promettait beaucoup plus que l'ouvrage ne tenait. La seconde partie en était consacrée tout entière à la philosophie; mais l'auteur, qui ne connaissait pas même encore les noms des grands systèmes indiens, ne faisait que discuter sur la métempsycose,

sur le culte de la nature, sur le dualisme et sur le panthéisme, quelques-unes des questions qu'avait assez vainement agitées le siècle précédent. En 1812, Taylor traduisait un petit drame allégorique intitulé *le Lever de la lune de l'intelligence*, où l'on trouvait des indications philosophiques très-curieuses et très-peu connues.

Enfin, en 1818, M. Ward tenta ce que Colebrooke accomplit cinq ou six ans après lui. M. Ward avait aussi vécu fort longtemps dans l'Inde, et son ouvrage en 2 volumes in-4°, intitulé *Aperçu de l'histoire de la littérature et de la mythologie indienne*, a été imprimé à Sérampore. Colebrooke a parlé en termes assez méprisants et fort injustes de son prédécesseur. M. Ward ne sait pas le sanscrit, et il est certain que sans cette connaissance on est peu recevable à prétendre faire des travaux originaux; mais M. Ward avait vécu avec les pandits, et il avait essayé de tirer d'eux tout ce qui pouvait intéresser un Européen. Pour la philosophie en particulier, il a réuni les matériaux les plus étendus et les plus neufs; dans 250 pages à peu près, il a classé et analysé tous les systèmes, qui se produisirent alors pour la première fois avec leurs noms et leur physionomie propres. Il a fait, autant qu'on peut le faire, la biographie des principaux philosophes d'après les traditions indiennes : il a expliqué les théories les plus importantes, et il a donné des traductions nombreuses et certainement fort utiles. Le grand tort de M. Ward, c'est de n'être pas remonté assez haut. Le plus souvent ce n'est pas aux monuments primitifs qu'il s'adresse : il descend aux commentaires, aux paraphrases, aux interprétations qui en ont été faites dans les temps postérieurs, et qui ne sont pas toujours assez exactes. Un autre tort de M. Ward, c'est de n'avoir pas toujours indiqué assez positivement les sources où il puise. Mais, nous ne craignons pas de le dire, avant Colebrooke, rien n'était comparable au travail de M. Ward; même après Colebrooke, ce travail conserve des mérites que ceux de son successeur n'effaceront pas : et pour n'en citer qu'un exemple, ce qu'on a de plus étendu sur le sânkhya de Patandjali, c'est certainement à M. Ward qu'on le doit. Il est juste d'ajouter encore que si M. Ward ne sait pas plus de philosophie que Colebrooke, il a sans contredit l'esprit plus net, et que ses idées sont en général mieux ordonnées.

Colebrooke n'en reste pas moins l'auteur le plus complet sur ces matières; et c'est un hommage qu'il convient avant tout de lui rendre, quand on veut traiter de la philosophie indienne; il nous l'a fait mieux connaître que qui que ce soit. Avant lui, la philosophie indienne n'existait pas pour nous; après lui, elle doit prendre place dans l'histoire à côté de la philosophie grecque, non pas seulement par le voisinage des temps et par la ressemblance frappante de certaines doctrines, mais encore par le nombre et l'étendue des monuments, par la grandeur et l'originalité des théories. Après Colebrooke il reste sans doute beaucoup à faire; mais c'est lui qui a rendu possibles les travaux qui devront peu à peu compléter ceux que nous lui devons.

On ne doit ici que présenter un aperçu très-sommaire de la philosophie indienne; mais ce résumé, quelque concis qu'il sera, suffira pourtant à en démontrer toute l'importance et toute l'étendue.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître six principales doctrines ou systèmes, en sanscrit *darsanani*, mot à mot théories. Ce sont celles

de Kapila, de Patandjali, de Gotama, de Kanada, de Djaïmini et de Vyâsa; et elles s'appellent sânkhya, yoga, nyâya, veiséshikâ, mîmânsâ, védânta. Il ne faut pas que la nouveauté de ces noms si étrangers à toutes nos habitudes nous étonne et nous déconcerte. Ce sont là des noms glorieux dans l'Inde, qui le deviendront certainement aussi dans l'histoire de la science, et auxquels il nous faut dès aujourd'hui donner droit d'hospitalité.

De ces systèmes les quatre premiers sont purement philosophiques, c'est à dire qu'ils n'empruntent rien à la révélation ni aux livres sacrés : et c'est là peut-être ce qui a fait que Colebrooke les a placés en première ligne : les deux autres ne sont guère que des développements, des principes théologiques contenus dans les védas. Chez toutes les nations, à toutes les époques, les rapports de la philosophie à la religion et à l'orthodoxie méritent la plus sérieuse attention; dans l'Inde ils en exigent peut-être plus encore que partout ailleurs : la théocratie y a été plus puissante et plus ombrageuse que dans aucune autre contrée. La philosophie n'en a pas moins fait sa route dans l'Inde, comme dans la Grèce, où la pensée n'a jamais connu des entraves d'aucun genre : et sur les bords du Gange tout aussi bien que dans Athènes, l'esprit humain livré aux facultés naturelles que Dieu lui a données a su revendiquer son indépendance et exercer ses droits.

Colebrooke a donc cru pouvoir partager les systèmes indiens en deux classes : les uns hétérodoxes, les autres orthodoxes. Cette division est certainement fondée, et sur la nature des doctrines, et de plus, sans doute, sur les traditions indiennes elles-mêmes. Mais nous croyons que l'expression d'hétérodoxe n'est pas très-bien choisie; il faudrait la réserver pour ces systèmes qui comme ceux des bouddhistes et de toutes les sectes qui se rattachent au bouddhisme, ont poussé la liberté jusqu'à l'hérésie et à la lutte. Quant aux doctrines qui ont admis une autre autorité que celle des védas, on pourrait simplement les appeler indépendantes, sans leur infliger cette sorte de blâme qui atteint toujours ce qui s'éloigne plus ou moins d'une orthodoxie admise et reconnue. En philosophie, s'il y avait une orthodoxie, ce serait celle de la raison ; et il serait étrange que les systèmes qui se soumettent à cette autorité légitime fussent précisément accusés de dissidence et de révolte.

Colebrooke débute comme M. Ward par l'analyse du sânkhya. Le mot de *sânkhya* signifie, au sens propre, *numération*, et d'une manière plus générale, *raisonnement*. Le sânkhya est donc un système de philosophie qui prétend mener l'homme à la béatitude éternelle avec la certitude d'un calcul mathématique, et l'y mener uniquement par la science. Il répudie tout autre moyen de libération, et il exclut les moyens ordinaires, soit temporels, soit spirituels. Il est impossible de professer avec plus de netteté l'indépendance philosophique; et ce caractère essentiel est celui qui distingue le sânkhya de tous les autres systèmes, et qui sert de lien commun aux diverses écoles entre lesquelles celui-là s'est partagé. Ces écoles sont au nombre de trois : celle de Kapila, la plus ancienne de toutes, celle de Patandjali, qu'on appelle aussi la doctrine du yoga, et enfin une troisième nommée paouranikâ, c'est-à-dire qui se rattache aux *Pouranas* et aux traditions mythologiques qu'ils renferment.

Le fondateur du sânkhya proprement dit est Kapila, personnage fabuleux que l'on fait tantôt fils de Brahma, et tantôt incarnation de Vichnou. On le compte parmi les sept grands richis, ou saints qui figurent dans les plus anciennes légendes de l'Inde. Il reste sous son nom un recueil d'aphorismes au nombre de 499, qui contiennent la vraie doctrine du sânkhya. Ils ont été imprimés à Sérampore en 1821, in-8°, sous le titre de *Sânkhya Pravatchana*, ou *Introduction au Sânkhya*, avec le commentaire de Vidjnâna Atchârya, appelé aussi Vidjnâna Bhikchou ou le Mendiant. Ces aphorismes sont partagés en six lectures d'inégale longueur, dont les trois premières sont consacrées à la théorie; la quatrième, à des éclaircissements tirés de la fable et de l'histoire; la cinquième, à la polémique; et la sixième, au résumé des doctrines les plus importantes. Le *Sânkhya Pravatchana* paraît être lui-même un développement d'aphorismes plus courts et plus anciens, nommés *Tatva Samâsa*, et qu'on attribue aussi à Kapila. Ce qui prouve bien que le *Sânkhya Pravatchana* ne lui appartient pas, c'est qu'on y cite des autorités moins anciennes que lui, et entre autres celle de Pantchasikha, qui passe pour l'un des disciples de Kapila lui-même. Jusqu'à ce qu'on ait retrouvé le *Tatva Samâsa*, le *Pravatchana* n'en reste pas moins la source la plus importante du sânkhya. Il faut y joindre la *Sânkhya Karikâ*, ou vers remémoratifs de la doctrine sânkhya, qui en soixante-douze distiques résument tout le système et les idées principales. La *Karikâ*, composée par Isvara-Khrichna, est beaucoup plus récente que le *Pravatchana*, et elle ne remonte guère au delà du IX^e^ siècle de notre ère. Elle a été plusieurs fois publiée, d'abord par M. Lassen, qui a joint au texte sanscrit une traduction latine (in-4°, Bonn, 1832); puis par M. Wilson, qui en a donné une traduction anglaise faite par Colebrooke, et qui, outre le texte, a publié aussi un commentaire de Gaoudapada, grammairien célèbre du XII^e^ siècle; enfin M. Pauthier a fait de la *Karikâ* une traduction française dans sa traduction des mémoires de Colebrooke, et M. Windischmann, une traduction allemande.

Le sânkhya distingue trois sources de connaissance : la perception, l'induction et le témoignage. La connaissance peut s'appliquer à vingt-cinq principes qui forment l'ensemble de la science, et qui l'épuisent : ces vingt-cinq principes sont la nature d'abord, puis l'intelligence, ensuite les cinq particules subtiles, qui sont l'essence des cinq éléments la terre, l'eau, l'air, le feu, l'éther; les onze organes de la sensibilité; le sens intime ou la conscience; et enfin les cinq éléments eux-mêmes. A ces vingt-quatre principes joignez l'âme individuelle que le sânkhya place au dernier rang, comme il place la nature au premier, et vous aurez toutes les divisions auxquelles la science s'applique, et qu'elle comprend. Il n'est pas question de Dieu dans ce système, comme on voit; et c'est là ce qui le fait appeler le sânhkya athée. Il ne paraît pas toutefois que Kapila ni ses sectateurs professent ouvertement l'athéisme; et c'est plutôt un oubli qu'une négation. C'est la nature qui est déifiée; et parmi les quatorze classes d'êtres que distingue Kapila, il y en a huit qui sont supérieures à l'homme. Il est donc peu vraisemblable que Kapila ait prétendu nier l'existence d'une intelligence supérieure à l'intelligence humaine; mais, n'allant point au delà des forces naturelles, il n'a point

tâché, à ce qu'il semble, de s'élever jusqu'à la notion d'une force unique et toute-puissante.

C'est là ce qui sépare profondément le sânkhya de Kapila, tel qu'il est exposé dans le *Pravatchana* et dans la *Karikâ*, du sânkhya de Patandjali. Patandjali admet les vingt-quatre principes de Kapila; mais le vingt-cinquième est pour lui, Dieu au lieu de l'âme individuelle. La différence est considérable en elle-même, et surtout par les conséquences que Patandjali paraît en avoir tirées. Cette croyance à Dieu a été pour lui la source d'un mysticisme que Colebrooke n'hésite pas à caractériser par le mot de fanatique. Les principales doctrines en ont été déposées dans un livre intitulé *Yoga Sâstra* ou *Yoga Soûtra* (*la Règle* ou *les Aphorismes du yoga*). Le yoga (*jugum, jungere*, latin) est l'union à Dieu; et Patandjali, ou du moins l'ouvrage qui porte son nom, a tracé toutes les phases de cette union avec une précision et une extravagance qu'aucun mystique n'a surpassées. Le *Yoga Sâstra* est divisé en quatre chapitres ou lectures, où l'on traite successivement de la contemplation, des moyens de s'y élever, des pouvoirs surnaturels qu'elle confère ici-bas, et enfin de l'extase. Les *Yoga Soûtras* n'ont pas encore été publiés, non plus qu'aucun des nombreux commentaires dont ils ont été l'objet. L'analyse la plus longue qui en ait été essayée est celle que renferme l'ouvrage de M. Ward. M. Ward a traduit un commentaire fait sur les axiomes de Patandjali par Bhodja-Déva, roi de Dhâra. Ce commentaire, ou pour mieux dire ce résumé, est fort clair : reste à savoir s'il est exact; car les commentateurs et les abréviateurs indiens ne se piquent pas toujours de l'être. Mais, quoi qu'il en soit, ce résumé est le plus complet que nous connaissions sur la doctrine de Patandjali, dont Colebrooke n'a dit que quelques mots.

Il n'a fait également que nommer la troisième école du sânkhya qui se rattache aux *Pouranas*; et, en l'absence de tout monument, il nous est impossible d'aller plus loin que Colebrooke.

Le nyâya de Gotama, le troisième des systèmes indiens, nous est à peu près complétement connu. Les soûtras ou axiomes qui le composent ont été publiés à Calcutta en 1828 (in-8°) avec un commentaire de Visvanatha Bhattâcharya. Ils sont partagés en cinq lectures divisées chacune en deux sections ou journées. Colebrooke, après M. Ward, a donné une analyse de la première lecture, et l'auteur du présent article en a publié une traduction avec un long commentaire dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques* (t. III). Cette première lecture renferme ce qu'on a appelé la logique de Gotama; mais, pour parler plus exactement, c'est un ensemble de règles destinées à conduire et a simplifier la discussion. Ces règles sont fort ingénieuses, quoique peu profondes. Il faut ajouter que ce sont les seules qui règnent actuellement et depuis plus de vingt siècles dans toutes les écoles de l'Inde. Le nyâya (ce mot veut dire raisonnement, conduite du raisonnement) a fait dans le monde indien la même fortune à peu près que l'*Organon* d'Aristote a faite dans le monde occidental. Comme lui, il a donné naissance à une multitude presque innombrable de commentaires de tous genres. Il a dominé et servi toutes les croyances, toutes les sectes, à toutes les époques, sans jamais inspirer d'ombrage à aucune; utile à toutes sans jamais les inquiéter, absolument comme l'*Organon* a été successivement

étudié par les païens et par les chrétiens, par les mahométans, par les Grecs et les Latins, par les protestants et les catholiques. C'est un privilége de la logique qui se conçoit et qui s'explique sans peine, et qui tient à la nature même de ses études. Mais l'examen le plus superficiel suffit pour montrer que le nyâya est à une prodigieuse distance de l'*Organon*, auquel, disait-on, il avait servi de modèle. Il ne lui ressemble en rien, et il ne contient pas la théorie du syllogisme, comme Colebrooke avait cru pouvoir l'avancer. Le nyâya n'en reste pas moins important par l'influence considérable qu'il a exercée sur le génie indien. Mais l'œuvre d'Aristote est parfaitement originale, et la philosophie grecque peut la revendiquer tout entière comme l'un de ses plus beaux titres de gloire. Ici plus que partout ailleurs peut-être, la Grèce n'a rien dû qu'à elle seule. Après cette théorie des règles de la discussion, les quatre dernières lectures du nyâya sont données en grande partie à la polémique contre les écoles rivales; et les difficultés d'un pareil sujet ont empêché jusqu'à présent aucun orientaliste de s'en occuper. M. Windischmann en a fait l'analyse.

Quant à Gotama lui-même, c'est un personnage aussi fabuleux que Kapila; mais il n'en doit pas moins être considéré, dans l'histoire de la science, comme un de ces génies logiques qui apparaissent de loin en loin; et il partage avec Aristote la gloire bien rare d'avoir fondé un système pour comprendre et diriger le raisonnement humain. Le nyâya joint d'ailleurs à la logique des théories qui ne sont pas spécialement propres à cette science, et qui touchent à toutes les grandes questions de la philosophie.

Colebrooke a mêlé à l'exposition du nyâya de Gotama celle du système veiséshikâ fondé par Kanada. On ne voit aucun motif pour justifier cette confusion, qui ne semble pas même s'appuyer sur des autorités indiennes.

Les soûtras ou axiomes de Kanada n'ont pas encore été publiés. Ils se composent de dix lectures partagées chacune en deux journées. Pour les connaître, il faut joindre à l'analyse assez étendue de Colebrooke, l'extrait que M. Ward a donné du *Veiséshikâ Soûtra Poushkara*, à l'égard duquel il convient sans doute de faire les mêmes réserves que nous avons faites plus haut à l'égard du commentaire sur le yoga de Patandjali. Le caractère dominant du veiséshikâ, c'est une théorie de physique atomistique qui a peut-être motivé son nom : car *viséshà*, en sanscrit, signifie la distinction, la différence. Kanada se fonde pour exposer sa doctrine sur un passage des védas, dont il ne semble pas d'ailleurs suivre les dogmes sur des points plus graves, et il réduit l'ensemble des choses à six grandes classes ou catégories qu'il étudie successivement, et à l'aide desquelles il veut expliquer le monde, comme on a prétendu parfois, bien que sans raison, qu'Aristote avait voulu tout expliquer à l'aide des siennes. Ces catégories sont : la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Parmi les substances, au nombre de neuf, Kanada place à la suite de la terre, de l'eau, du feu, etc., le temps, le lieu; et après le temps et le lieu, l'âme qu'il fait immatérielle, de même qu'il fait les atomes éternels. Les qualités, au nombre de vingt-quatre, sont perceptibles à la sensation ou simplement intelligibles. L'action ou mouvement est de cinq espèces. Aux six catégories ou



classes de Kanada, quelques-uns de ses disciples en ajoutent une septième, qui est la négation, ou l'absence de toutes les autres.

Voilà donc déjà dans la philosophie indienne quatre systèmes qui, sous une forme ou sous une autre, tendent plus ou moins directement à à un même but, l'explication de l'univers. C'est le caractère commun du sânkhya de Kapila et du veiséshikâ de Kanada. Patandjali, bien qu'il se soit précipité dans le mysticisme, admet toute la cosmologie de Kapila, et il ne fait qu'y ajouter Dieu. Le nyâya lui-même, sous apparence de dialectique, traite les mêmes questions. De plus, tous ces systèmes, à côté de l'explication ontologique qu'ils essayent, ont une doctrine psychologique, qui sans doute n'est pas toujours très-exacte, mais qui atteste du moins que l'élément humain et purement intellectuel de la science ne leur a pas plus échappé que l'élément matériel. Cette psychologie est en général très-subtile, très-raffinée; elle est évidemment le résultat de l'observation la plus attentive, si ce n'est la plus vraie; et c'est là bien certainement une des parties les plus curieuses, mais malheureusement les plus obscures, de la philosophie indienne. Les philosophes que nous venons de citer n'ont pas vu, comme plus tard l'ont fait les Grecs, et surtout les platoniciens, le rôle essentiel que la psychologie devait jouer dans la science; ils n'ont pas vu qu'elle en était la base et le ferme fondement. Il a fallu une longue série de siècles et d'efforts pour que l'esprit humain arrivât à ce profond et irrécusable résultat; mais les philosophes indiens n'ont pas méconnu tout à fait, comme on aurait pu le craindre, l'importance de la psychologie; et leurs recherches, tout imparfaites qu'elles sont, prouvent que déjà ils sont dans la véritable voie, où plus tard Platon et Descartes ont marché d'un pas assuré.

A la suite de ces quatre premiers systèmes, qui sont indépendants de toute autorité religieuse, en viennent deux autres qui sont, au contraire, profondément soumis aux védas et à la révélation : c'est la mîmânsâ, qui se divise en première mîmânsâ et dernière mîmânsâ. Le but de l'une et de l'autre est « de déterminer le sens de la révélation. » Seulement, comme l'écriture peut tantôt concerner l'homme et ses devoirs, et tantôt Dieu seul que l'homme s'efforce de connaître, la mîmânsâ se partage, selon qu'elle enseigne à l'homme la loi que lui prescrit l'Ecriture sainte, et alors elle s'appelle la mîmânsâ des œuvres (Karma mîmânsâ); et selon qu'elle apprend à l'homme ce qu'est Dieu lui-même, et elle s'appelle la mîmânsâ divine ou théologique (Brahma mîmânsâ). Sous cette dernière forme la mîmânsâ est plus spécialement désignée par le nom de védânta (fin des védas); et elle constitue alors un système à part, tout spéculatif et distinct du système pratique. Il faut donc réserver le nom de mîmânsâ à la première mîmânsâ, et celui de védânta à la seconde.

La mîmânsâ est attribuée à Djaimini, personnage dont on ne sait guère rien de plus que de Kapila, de Kanada et des autres fondateurs de systèmes. Sa doctrine est renfermée dans des aphorismes, au nombre de deux mille six cent cinquante-deux, divisés en douze lectures d'inégale longueur, où sont traités neuf cent quinze questions ou cas de conscience, en sanscrit *adhikaranas*. Le but de Djaimini, c'est d'étudier le devoir sous toutes ses faces, telle que l'Ecriture l'impose à l'homme.

Il ne veut qu'interpréter les védas et les éclaircir; il les prend pour règle unique, et s'efforce de ne jamais s'en écarter. La première des douze lectures est consacrée à établir d'abord l'autorité du devoir et la divinité des védas, d'où ce devoir découle; la seconde traite des différences et des variétés du devoir; la troisième, de ses parties; la quatrième, de l'ordre dans lequel les devoirs doivent être accomplis, selon qu'ils sont plus ou moins graves; la sixième, des conditions qui doivent toujours en accompagner l'accomplissement. Après ces six premières lectures données directement à l'étude du devoir, les six autres s'appliquent à des questions moins importantes sans doute, mais qui cependant sont nécessaires pour compléter les précédentes. A côté des devoirs prescrits formellement par le véda, n'y a-t-il pas d'autres devoirs que ceux-là impliquent, et qui sont également obligatoires? N'y a-t-il pas, selon les circonstances, quelques changements à faire subir à la rigueur du précepte? N'y a-t-il pas des exceptions autorisées, parce qu'elles sont nécessaires? Indépendamment du résultat spécial que tout acte pieux pris en lui-même porte toujours avec lui, quel est le résultat de plusieurs actes pieux réunis les uns aux autres? Enfin, sans parler des effets essentiels qu'entraîne l'accomplissement du devoir, n'a-t-il pas aussi des effets accidentels qu'il est bon de reconnaître et d'étudier? Telles sont les questions qui remplissent la seconde partie de la mîmânsâ, et qui, avec la première, en font un code de morale orthodoxe, et surtout une sorte de casuistique. La mîmânsâ est donc infiniment curieuse sous le rapport des mœurs et des pratiques indiennes : elle l'est peut-être moins sous le rapport de la philosophie. Il faut avouer pourtant que ces discussions purement religieuses ne sont pas les seules que présente la mîmânsâ, et que l'exposition même suivie par Djaimini lui a fait souvent un besoin d'adopter certaines règles de logique et de justifier la méthode qu'il embrasse. Il traite donc, bien qu'indirectement, des questions de logique et même de psychologie, qui sont résolues dans le sens de la plus pure orthodoxie. C'est là la partie vraiment philosophique de la mîmânsâ, et cette partie est encore assez considérable pour mériter la plus sérieuse attention.

Il n'a rien été publié encore de la mîmânsâ et l'obscurité des soûtras de Djaimini paraît avoir jusqu'à présent rebuté les orientalistes. M. Ward a donné la traduction abrégée de deux ou trois commentaires qui ne sont pas sans importance.

Le védânta, ou dernière mîmânsâ, est un peu plus connu. Les soûtras qui le composent ont été publiés en 1818, à Calcutta, in-4°, sous le titre de *Brahma Soûtras*, avec le commentaire de Sankarâtcharya, auteur qui, suivant Colebrooke et M. Wilson, vivait vers le IXe siècle de notre ère. Le védânta lui-même est attribué à Vyâsa, le compilateur des védas; et, bien que cette opinion soit tout à fait insoutenable, on peut affirmer que le védânta remonte à une assez haute antiquité. Un point très-considérable, c'est que le védânta cite la plupart des autres systèmes de philosophie pour les réfuter; et qu'il attaque successivement le sânkhya de Patandjali, celui de Kapila surtout, le système atomistique de Kanada, et les bouddhistes et les autres sectes schismatiques. Colebrooke a donc pu déclarer que le védânta était le plus récent des darsanani dont se compose la philosophie in-

dienne; et cette polémique même, qui remonte tout au moins aux premiers siècles de notre ère, est faite pour exciter le plus légitime intérêt.

Védânta signifie la fin et le but du véda. C'est donc une exposition et une défense régulière des doctrines védiques qu'essaye le système védantin; et comme l'existence et la nature de Dieu est la plus haute et la plus vaste question que ces doctrines aient éclaircie, c'est à celle-là seule que sont consacrées les *Brahma Soûtras*, comme leur nom même l'indique. Ces aphorismes, au nombre de cinq cent cinquante-cinq, sont divisés en quatre lectures subdivisées à leur tour en quatre chapitres chacune. La première lecture traite à peu près exclusivement de Dieu, considéré comme créateur et conservateur du monde, comme objet d'adoration, et enfin comme objet de connaissance. Une partie de cette lecture combat les systèmes qui, comme celui de Kapila, mettent la nature à la place de Dieu; ou qui, comme celui de Kanada, donnent aux atomes une puissance qui n'appartient qu'à Brahma. La seconde lecture poursuit et développe cette réfutation contre les diverses écoles autres que la première mîmânsâ; et cette discussion amène un résultat fort grave qu'on pouvait attendre et prévoir : c'est une tentative de concilier et d'expliquer les contradictions que renferme l'Ecriture sainte. Il est probable que ces contradictions avaient été signalées et exagérées par les écoles dissidentes; et l'auteur du védânta est poussé sur ce terrain périlleux par les adversaires mêmes qu'il veut convaincre. C'est une nécessité qu'ont subie toutes les théologies sans exception. Toutes, après avoir été acceptées sans contrôle, ont dû, quand l'heure de la discussion est venue, examiner de plus près les bases de l'orthodoxie, et rétablir de leur mieux les étais souvent fort mal joints sur lesquels elles reposaient. La théologie brahmanique n'a pas plus échappé que les autres à cette condition commune, et la polémique du védânta en est une preuve irrécusable. Mais ce n'est qu'assez tard que les théologies en viennent à cette extrémité dangereuse; et le védânta, n'eût-il contre lui que ce seul caractère, devrait nous paraître, relativement du moins, beaucoup plus récent que quelques autres systèmes.

La troisième lecture du védânta donne des moyens tirés de l'Ecriture sainte, pour acquérir la science, et par suite la libération. A cette occasion, le védânta expose une sorte de psychologie qui traite spécialement des états de l'âme revêtue d'un corps, et qui étudie successivement la veille, le sommeil avec les rêves, l'évanouissement et la mort. Les deux derniers chapitres de la troisième lecture, qui sont très-développés, s'occupent des exercices de dévotion, et plus particulièrement de la méditation par laquelle l'âme s'élève jusqu'à Dieu. Enfin, la quatrième lecture, après avoir achevé la discussion commencée dans la troisième, indique les effets de la méditation. Elle s'efforce de montrer que c'est la méditation seule qui peut mener l'âme à la connaissance de Dieu, et que c'est la véritable route par laquelle l'âme arrive directement à Brahma et s'absorbe éternellement en lui.

Une partie des doctrines du védânta ont été résumées dans des vers remémoratifs par Sankara. M. Windischmann fils en a publié le texte avec une traduction latine et des notes (in-8°, Bonn, 1833).

Colebrooke a cru retrouver le syllogisme parfait d'Aristote dans le

védânta, tout comme il l'avait trouvé dans le nyâya ; mais certainement le syllogisme n'y est pas davantage. Il ne suffit pas, en effet, qu'un raisonnement ait trois parties ou trois membres comme les *Adhikaranas* que cite Colebrooke ; il faut que ces parties soient d'une certaine nature ; il faut qu'elles aient entre elles certains rapports qui ne sont pas du tout arbitraires, qu'Aristote a parfaitement connus, et que les Indiens n'ont jamais soupçonnés. L'exemple qu'on allègue en est une preuve frappante ; et il fallait que Colebrooke n'eût jamais étudié les règles du syllogisme pour avancer une assertion aussi inexacte et aussi peu soutenable. Il est bon d'insister sur cette erreur, puisqu'elle s'est propagée depuis William Jones, qui avait prétendu sur la foi d'une tradition incertaine qu'Aristote avait reçu des gymnosophistes sa logique toute faite, jusqu'à Colebrooke, qui a cru retrouver la partie principale de cette logique dans des ouvrages brahmaniques.

Tels sont les systèmes essentiels qui forment l'ensemble de la philosophie sanscrite. L'analyse que l'on vient d'en voir, toute sèche qu'elle est, démontre avec la plus complète évidence l'intérêt immense qui doit s'y attacher, et cet intérêt ne fera que s'accroître à mesure même que nous pénétrerons dans le détail exact et approfondi de la pensée indienne. Dès aujourd'hui il doit être parfaitement sûr pour nous que la haute réputation de sagesse dont les gymnosophistes jouissaient dans l'antiquité n'a rien d'exagéré. Les anciens, sans doute, étaient bien loin de savoir ce que nous savons à présent ; l'expédition d'Alexandre n'avait point produit ces grands résultats scientifiques qu'a produits la conquête anglaise ; mais pourtant les anciens, réduits à deviner les choses au lieu de les connaître, les avaient comprises en somme, ainsi que nous pouvons nous-mêmes les comprendre, avec moins d'étendue, mais avec tout autant de justesse.

Après les systèmes indépendants et orthodoxes, Colebrooke a traité des systèmes et des sectes hérétiques. Cette partie de ses mémoires est la moins satisfaisante. Les théories de ces sectes n'ont pas été directement étudiées dans les ouvrages où elles sont déposées ; elles ne sont guère connues que par les réfutations de leurs adversaires, et l'on comprend tout ce qu'un pareil témoignage doit avoir de suspect. Il suffira donc de dire que Colebrooke expose avec plus ou moins de développement et de certitude les systèmes des sectateurs de Djina, qui, comme les gymnosophistes vus jadis par Alexandre, vont encore aujourd'hui tout nus, ce qui leur a valu dans l'Inde le nom de *digambaras*, c'est-à-dire gens qui n'ont que l'espace pour vêtement. Puis viennent les systèmes des tchârvakâs, qui professent un grossier matérialisme, et qui, confondant l'âme et le corps, ne reconnaissent qu'une seule source à la science, la sensation : les systèmes des pantcharatras, ou sectateurs de Vichnou, et ceux des mahésvaras, ou pasoupatas, sectateurs de Siva.

Enfin Colebrooke s'est occupé du bouddhisme, et l'on peut trouver que le grand indianiste n'a pas fait ici tout ce qu'on devait attendre de lui. Sans doute le bouddhisme n'était pas connu quand Colebrooke publiait ses mémoires, comme il peut l'être aujourd'hui après les excellents ouvrages de MM. Abel Rémusat et Eugène Burnouf ; mais Colebrooke aurait pu réunir sur cette doctrine beaucoup plus de ren-

seignements qu'il ne l'a fait. Toutefois, n'insistons pas sur cette lacune dans les efforts d'un homme à qui la science doit tant, et cette lacune d'ailleurs peut être aujourd'hui très-aisément comblée.

Doit-on comprendre le bouddhisme, c'est-à-dire une religion qui compte plus de 200 millions d'adhérents, parmi les systèmes de philosophie? Et doit-on l'étudier au même titre qu'on étudie le sânkhya et le nyâya? Colebrooke a répondu affirmativement à cette question par l'essai même qu'il a tenté, et l'on croit pouvoir affirmer que Colebrooke a raison. Bouddha ne s'est donné que pour un philosophe ; il n'a jamais prétendu parler au nom de la Divinité; et c'est par des préceptes de morale et des théories de métaphysique qu'il a fait la grande réforme à laquelle son nom est attaché. Il a été d'abord le docile élève des brahmanes; et c'est en se séparant d'eux sur des questions de psychologie et de métaphysique, qu'il a fondé sa propre doctrine. Si plus tard cette doctrine, d'abord fort simple et fort claire, a été modifiée par la superstition, si elle est devenue une religion, et l'une des plus bizarres et des plus extravagantes, le fondateur n'y est pour rien. Il n'a fait personnellement qu'un système de philosophie, comme tous les autres sages dont les noms viennent de passer devant nous. Comme eux, il a prétendu donner à l'homme les moyens d'assurer son salut éternel, et il n'a pas voulu aller au delà. Ses théories étaient si bien appropriées au temps qui les recevait, aux peuples, aux mœurs qu'elles devaient convaincre et purifier, qu'elles ont pris un immense empire, et que la loi morale prêchée au nom d'un homme a eu autant de sectateurs que les lois prêchées ailleurs au nom de Dieu lui-même. Mais ceci n'importe en rien. Bouddha est donc certainement un philosophe, et l'histoire de la philosophie peut revendiquer l'examen de son système, sans empiéter en quoi que ce soit sur le domaine des religions ou de la théologie.

La seule et considérable difficulté, c'est de savoir quelle est la source précise où nous pouvons puiser sa doctrine. Bouddha n'a rien écrit lui-même, il s'est contenté de prêcher durant près de cinquante ans. Sa parole a été recueillie d'abord par ses disciples, et déposée par eux dans quelques ouvrages qui ont ensuite donné naissance à une telle multitude de livres de toute espèce, qu'il est à peu près impossible de se reconnaître dans cette effrayante abondance de documents. Ils sont en sanscrit, en pali, en chinois, en mongol, en thibétain et dans bien d'autres langues encore, qui les ont reproduits avec une fécondité à peu près incalculable, et une prolixité dont rien dans l'histoire des religions ne peut nous donner la moindre idée. Mais, si cet amas confus de richesses est fait pour nous accabler, il a aussi cet inappréciable avantage, que tous ces livres se contrôlent les uns par les autres, puisqu'ils ne sont tous que des traductions plus ou moins fidèles d'un certain nombre d'originaux. Le problème se réduisait donc à ceci : retrouver les écrits qui contiennent primitivement la doctrine de Bouddha, le récit de sa vie et la tradition de sa parole. Eh bien, ce problème est aujourd'hui résolu, et les originaux sont trouvés : ils sont en sanscrit, et un résident anglais à la cour de Népâl, M. Brian Houghton Hodgson, a su se les procurer par de longues et pénibles recherches. Ces livres sont conservés dans les monastères bouddhiques du Népâl, et M. Hodgson a pu en obtenir des copies, dont l'une appartient à la Société asiatique

de Paris. C'est sur ces documents authentiques qu'un membre illustre de l'Institut, M. Eugène Burnouf, a pu composer son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, ouvrage qui marque une ère nouvelle dans ces graves études. C'est donc au sanscrit qu'il faut s'adresser pour avoir la connaissance du bouddhisme, comme c'est le sanscrit aussi qui nous donne tous les autres systèmes de philosophie indienne. Si l'on en croit les témoignages les plus formels de la grande collection thibétaine de livres bouddhiques appelée *Kah-Gyour*, les originaux sanscrits auraient été rédigés à trois reprises différentes, d'abord aussitôt après la mort du Bouddha ou Sakya-Mouni, par une assemblée ou concile de cinq cents religieux, qui confia ce travail sacré aux trois disciples les plus illustres du maître, Kasyapa, Ananda et Oupali. Une seconde rédaction aurait été faite, ou, pour mieux dire, de nouveaux ouvrages canoniques auraient été ajoutés aux premiers, cent dix ans après la mort de Sakya-Mouni, dans un second concile tenu à Patalipoutra, sous le règne d'Asoka. Enfin un troisième concile aurait été tenu un peu plus de quatre cents ans après la mort du Bouddha pour arrêter définitivement la liste des livres réputés orthodoxes, et pour réunir les sectes diverses, qui étaient alors au nombre de dix-huit. Ce sont ces ouvrages sanctionnés par les conciles et qui sont la base du bouddhisme, que M. Hodgson a su découvrir : ce sont ces ouvrages qu'a lus et analysés M. Burnouf. Il faut ajouter que tous ces faits capitaux, non pas seulement pour le bouddhisme et la philosophie, mais pour l'histoire de l'Inde et celle de l'humanité, sont confirmés de la manière la plus irrécusable par les témoignages sans nombre des auteurs chinois, dont la curiosité et l'exactitude chronologiques sont en quelque sorte proverbiales. M. Abel de Résumat a traduit sous le titre de *Foe, Koue, Ki*, un ouvrage chinois qui renferme le récit d'un voyage fait, de l'an 399 à 414 de notre ère, de la Chine dans l'Inde, et qui représente l'état du bouddhisme dans ces contrées à cette époque reculée. D'autres témoignages tout aussi authentiques attestent que le bouddhisme a été introduit pour la première fois en Chine par un religieux bouddhiste suivi de dix-huit autres en l'an 217 avant Jésus-Christ.

Le bouddhisme aura donc sur tous les autres systèmes de philosophie indienne ce double avantage qu'on pourra lui assigner une existence historique, et qu'on connaîtra la vie du personnage qui l'a fondé. Il reste sans doute encore bien des nuages, et, par exemple, la chronologie chinoise place la naissance de Sakya-Mouni à l'an 1027 avant notre ère, tandis que les traditions singhalaises la mettent cinq cents ans plus tard à peu près, c'est-à-dire à l'an 547 avant Jésus-Christ. C'est là sans doute une dissidence de haute importance, et nos orientalistes sauront certainement l'éclaircir ; mais aujourd'hui l'on peut affirmer sans la moindre hésitation que le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne, et ce grand résultat ne peut être apprécié complétement que par ceux qui savent tout ce qui manque à l'Inde en fait d'histoire et de chronologie.

Ce n'est pas ici le lieu de parler des conséquences sociales et politiques qu'a entraînées le bouddhisme : elles sont immenses, et, sans que le Bouddha ait directement prêché la destruction des castes et l'égalité des hommes, il a bouleversé la société indienne, ou, pour mieux dire, il a

fondé un ordre social tout nouveau chez les peuples qui ont adopté ses doctrines. Philosophiquement, ces doctrines sont fort simples, et rien n'est plus facile à comprendre. Dans l'Inde, toute la religion, toutes les écoles de philosophie, sans aucune exception, croyaient à la métempsycose, c'est-à-dire à des renaissances successives auxquelles l'homme est condamné, et qui, sous des formes diverses, le soumettent fatalement aux épreuves que tout être subit en cette vie. C'est là le fait capital qui domine toutes les doctrines, qu'elles soient religieuses ou philosophiques. De là ces promesses de libération que toutes ont faites aux hommes, soit au nom des védas, soit au nom de la science. Par la science ou la piété, l'homme pouvait, selon elles, arriver à se soustraire à cette loi redoutable, et la béatitude consistait à s'absorber dans le sein de Brahma, c'est-à-dire en Dieu. Mais il ne paraît pas que cette libération promise par la religion et la philosophie fût suffisante pour satisfaire l'esprit indien, ou plutôt pour le rassurer. Comme Brahma ou Dieu est trop souvent confondu avec le monde dans les croyances indiennes, Brahma subissait lui-même, en partie du moins, le perpétuel changement auquel ce monde est soumis. Etre absorbé dans Brahma, ce n'était donc pas avoir échappé aux dangers et aux misères de la transmigration. Le seul moyen d'y échapper, c'était l'anéantissement. Voilà ce que le Bouddha vint apprendre au monde indien, et voilà la doctrine, toute désolante qu'elle peut être, toute contradictoire qu'elle est aux instincts les plus manifestes de la nature humaine, qui sous le nom de bouddhisme règne aujourd'hui encore sur une portion considérable du genre humain. Mais comment l'homme peut-il arriver à l'anéantissement, au nirvâna? Bouddha répond : par la science, c'est-à-dire par la connaissance illimitée des lois physiques et morales du monde tel qu'il est, ou bien encore par la pratique des six perfections transcendantes, l'aumône, la vertu, la science, l'énergie, la patience et la charité. Le nom même de *Bouddha* ne veut pas dire autre chose que *savant ;* et tout homme peut devenir bouddha, quelles que soient sa caste et sa naissance, par les moyens mêmes qui ont mené Sakya-Mouni au nirvâna.

Voilà en quelques mots toute la doctrine du Bouddha, et cette doctrine est appuyée d'abord par les exemples de vertu et de sainteté que Sakya-Mouni a donnés durant sa vie entière, puis par des principes de la plus subtile et parfois de la plus profonde métaphysique. On a remarqué avec raison que cette théorie se rapprochait beaucoup de celle du sânkhya athée de Kapila, et comme cette dernière n'a jamais été accusée par ses adversaires mêmes les plus prononcés d'avoir rien emprunté au bouddhisme, il nous est permis de croire qu'elle l'a précédé, et qu'ainsi Kapila est antérieur à Sakya-Mouni, comme l'attestent d'ailleurs toutes les traditions indiennes.

Il n'est pas nécessaire d'en dire ici davantage sur le bouddhisme. Joint aux autres systèmes, il achève et complète la philosophie indienne, dans laquelle on doit le comprendre sans aucun doute. La philosophie sanscrite s'offrira donc à nous avec cette abondance de théories et d'ouvrages de toutes sortes que révèlent les recherches et les énumérations de Ward et de Colebrooke. Elle occupera certainement notre siècle et ceux qui le suivront autant que la philosophie grecque a pu occuper le XVI[e], et elle apportera des éléments nouveaux et considé-

rables à l'histoire et à la science. Ses monuments à peu près innombrables seront publiés, traduits, commentés, et ce ne sera pas l'un des moindres services que la philologie orientale pourra nous rendre, après nous en avoir déjà tant rendu. C'est une tâche dès aujourd'hui glorieusement commencée : il ne faut plus que le temps, qui ne manque jamais aux efforts des hommes; et si nous ne sommes pas destinés nous-mêmes à voir cette tâche accomplie, nous pouvons prévoir une époque où certainement elle le sera.

Il est déjà, en ce qui concerne le développement général de la philosophie indienne, quelques points des plus graves que la science a discutés, et que nous pouvons indiquer succinctement. Ces points sont la classification des systèmes, leur époque, leur forme et leur valeur.

M. Cousin a tenté, dans son cours de 1829, de classer les systèmes indiens; et il a mis dans cette délicate recherche toute la réserve qu'elle exige. La classification des systèmes indiens peut être de deux sortes, ou chronologique, ou purement théorique. Chronologiquement, la question est à peu près insoluble, si l'on veut exiger ici une précision et une exactitude entières. D'abord il paraît bien que les diverses écoles ont remanié à plusieurs reprises leurs théories et les monuments qui les conservent. Il en est résulté que la plupart des systèmes se citent les uns les autres pour se combattre, et qu'ainsi ils se supposent mutuellement : M. Cousin a parfaitement montré tout ce que ce fait jetait d'obscurité et de confusion sur l'ordre et la succession vraie de ces systèmes. Il a cru donc devoir abandonner les témoignages directs qui sont insuffisants et équivoques, et ne devoir s'adresser qu'à la théorie, c'est-à-dire aux lois mêmes de l'esprit humain, attestées par l'ordre selon lequel se sont développés dans d'autres contrées, à d'autres époques, des systèmes de philosophie analogues aux systèmes sanscrits. M. Cousin n'a pas prétendu attribuer à cette mesure plus de rigueur qu'elle n'en a : il n'a pas dit qu'elle fût irréprochable; il a dit seulement avec toute raison qu'elle était actuellement la seule. C'est en la suivant qu'il a classé les systèmes dans l'ordre suivant : la mîmânsâ, le védânta, le nyâya, le veiséshikâ, et au dernier rang le sânkya comme le plus indépendant de tous, soit le sânkya de Kapila, soit celui de Patandjali. Nous croyons que les faits rapportés plus haut doivent faire admettre un changement dans cet ordre : le védânta paraît très-certainement le dernier des systèmes, d'abord parce qu'il cite tous les autres, y compris le bouddhisme, et ensuite parce que, tout en se tenant à l'orthodoxie la plus scrupuleuse, il ajoute évidemment aux védas des développements qui n'ont pu être que le résultat d'une longue polémique. Le védânta n'est pas une simple explication des védas comme la mîmânsâ paraît l'être : c'en est la défense et la justification. Sauf cette seule exception, rien n'empêche d'admettre l'ordre proposé par M. Cousin, et qui, provisoirement du moins, doit nous suffire.

Mais ce n'est là qu'un ordre purement spéculatif; et nos habitudes demandent quelque chose de plus positif et de plus précis. C'est un besoin pour nous de connaître la chronologie dans ces grands mouvements de la pensée, tout aussi bien que dans les révolutions politiques. Mais l'Inde malheureusement n'a pas de chronologie, et nous devons nous en tenir à ce que nous ont appris les peuples voisins, et spécialement les

Chinois. La date assignée plus haut au bouddhisme doit nous servir ici de point de repère. Incontestablement le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne; et comme une révolution religieuse de cet ordre ne se produit pas tout à coup, et qu'il faut, avant d'éclater, qu'elle ait été dès longtemps préparée par des discussions et des examens de toute sorte, on peut croire que la plupart des systèmes de philosophie, si l'on excepte le védânta, sont antérieurs au bouddhisme, surtout si l'on songe que rien, dans les monuments non plus que dans les traditions, ne combat cette hypothèse. Il faut ajouter que les témoignages incontestables des lieutenants d'Alexandre, conservés par les historiens grecs, nous montrent les mœurs et les croyances indiennes à cette époque telles que nous les retrouvons dans les monuments de la philosophie : rien n'empêche de croire que ces gymnosophistes tant admirés de l'antiquité ne fussent, dès le temps de l'expédition macédonienne, déjà en possession de la plupart des idées et des théories que ces monuments renferment.

Ce sont là, je l'avoue, des indications encore bien vagues; mais il ne faudrait pas cependant les mépriser. Le bouddhisme, ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, suppose, selon toute apparence, l'antériorité du sânkhya athée. D'autre part, nous retrouvons, dans les passages de Strabon, tout succincts qu'ils sont, les doctrines générales des darsanani. Nous croyons que ces deux faits peuvent suffire, si ce n'est pour déterminer précisément la chronologie des systèmes sanscrits, du moins pour affirmer ce point d'une capitale importance, que l'Inde ne doit rien à la Grèce, à laquelle elle est antérieure, et que les systèmes indiens, quand nous les étudions, ne doivent point nous apparaître comme une contre-épreuve apâlie des systèmes grecs. Ce doute a été souvent émis : on l'émettra souvent encore, tout insoutenable qu'il est. C'est là l'une de ces opinions qui, tout incertaines qu'elles sont, ont très-facilement cours : et parce qu'en général on connaît la Grèce beaucoup mieux qu'on ne connaît l'Inde, on est porté à croire, quand on rencontre des rapports de ressemblance, que la Grèce a été l'original, et que l'Inde n'est que la copie. Ajoutez ces obscures traditions qui retrouvaient dans l'Inde le syllogisme d'Aristote, et vous comprendrez comment quelques esprits peu justes sont arrivés à ne voir aucune originalité dans la philosophie indienne, ni surtout aucune antiquité. Il suffit de parcourir, même superficiellement, les théories principales des systèmes sanscrits, pour voir qu'elles sont parfaitement originales, et ne ressemblent à aucune autre. En outre, il a été prouvé que le syllogisme n'y était pas. Mais on peut aller plus loin, et il ne serait pas impossible de montrer que la Grèce a fait à l'Inde les emprunts les plus considérables.

Il n'y a pas d'esprit sérieux qui ne doive être frappé des trois remarques suivantes : la langue grecque vient tout entière du sanscrit; le polythéisme grec, malgré des différences évidentes, est une reproduction de la mythologie indienne, qui se trouve déjà dans les védas; la métempsycose, telle que semble l'avoir admise Pythagore, telle qu'elle est dans Platon, est la croyance fondamentale de l'Inde à toutes les époques, dans toutes les religions, dans toutes les philosophies.

C'est une chose immense dans la vie d'un peuple, que la langue qu'il parle. Avec sa langue, s'il la reçue du dehors, lui ont été nécessaire-

ment transmises une foule de notions de tout ordre, et en grande partie les éléments de la culture intellectuelle et de la civilisation. Les Grecs ont cru que leur langue était autochthone, et, jusque dans ces derniers temps, on a pu le croire comme eux. La philologie est une science bien récente, et que, pour ainsi dire, nous avons vue naître; mais elle a déjà obtenu sur certains points des résultats incontestables : et l'un de ceux-là, c'est d'avoir reconnu que le grec dans ses racines, dans la plupart de ses formes, déclinaisons, conjugaisons, etc., est un dérivé du sanscrit. C'est là un fait qui peut être vérifié par quiconque voudra s'en donner la peine; et l'on peut affirmer, sans le plus léger doute, que la langue grecque a tiré son origine de la haute Asie. Il n'importe guère, pour la question qui nous occupe ici, que l'histoire soit tout à fait impuissante à expliquer un fait aussi grave et aussi imprévu : ce fait est certain, et il faut l'admettre, en attendant qu'on puisse l'expliquer.

Il en est absolument de même de la mythologie. Il ne faudrait pas pousser ici les rapprochements plus loin qu'il ne convient; et les différences entre la mythologie grecque et la mythologie indienne sont dans le détail certainement aussi grandes que celles des deux langues. Mais au fond la conception est tout à fait identique. De part et d'autre les forces diverses de la nature sont divinisées : une hiérarchie plus ou moins régulière est de part et d'autre établie entre les dieux qui sont tout pareils. Les attributions sont parfois aussi tout à fait les mêmes, comme les caractères essentiels des divers personnages. Il est impossible d'admettre que ces ressemblances sont fortuites, et qu'elles ne viennent que de l'identité même de l'esprit humain. Evidemment les deux systèmes se tiennent par les rapports les plus intimes et les plus profonds. Ils sont liés par une unité qui est aussi éclatante que celle des deux langues, si elle n'est pas plus explicable au point de vue de l'histoire.

Enfin une autre analogie frappante, c'est celle que présentent certaines doctrines philosophiques; et cette analogie n'est pas due au hasard plus que les deux autres. La libération est le but de la religion et de la philosophie dans l'Inde : il faut soustraire l'homme à la condition misérable de la renaissance. Platon a-t-il donné un autre but à la philosophie? A quelle fin doit-elle tendre, selon lui? à délivrer l'homme des liens qui lui sont imposés dans les existences successives qu'il doit subir. La philosophie, si l'homme la pratique convenablement, abrégera pour lui le temps de ces épreuves, et elle finira même par l'en exempter. Les mots de libération, de délivrance ne sont pas plus étrangers au platonisme qu'à la philosophie sanscrite. Ce serait mal comprendre Platon, que d'attribuer peu d'importance à ces théories, et de les prendre pour de simples jeux de cet aimable et puissant génie. Platon y revient trop souvent, il y insiste trop sérieusement, pour qu'on puisse les traiter légèrement. Sans doute ces doctrines, bien qu'elles eussent déjà des antécédents dans le système pythagoricien, ne tiennent pas dans Platon la place suprême qu'elles occupent dans la philosophie sanscrite; mais le point de vue est absolument le même; et quand on songe que la langue dans laquelle écrit Platon vient de l'Inde, que les dieux populaires de son pays en viennent également, on peut croire que des croyances philosophiques lui sont venues aussi de cette source, bien que certainement il ne la soupçonnât pas. Ce rapprochement du

platonisme et de quelques théories indiennes n'est pas du tout arbitraire, comme les rapprochements qu'ont parfois tentés Ward, Colebrooke et quelques autres. L'identité de pensée est manifeste sur un principe essentiel; et ici encore s'en référer au hasard, ce serait fermer les yeux à la lumière.

Nous pouvons donc conclure que l'Inde n'a rien emprunté à la Grèce, et que la Grèce, au contraire, doit beaucoup à l'Inde, qui lui est antérieure de plusieurs siècles. Nous pouvons conclure, malgré M. Ritter, que la philosophie sanscrite s'est développée longtemps avant l'ère chrétienne, et nous n'exagérons rien en disant que les principaux systèmes étaient fondés six siècles au moins avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'avénement du bouddhisme. La philosophie indienne est donc parfaitement originale.

Une autre preuve qu'il ne faudrait pas négliger, c'est la forme sous laquelle les systèmes indiens se sont produits. Tous sans exception ont la même; et cette forme, que la Grèce n'a jamais connue, est unique dans l'histoire de l'esprit humain. Ce sont des aphorismes, en sanscrit soûtras, tous d'une concision qui exige l'explication d'un commentaire, et qui à eux seuls ne sont guère intelligibles qu'aux disciples qui en ont la clef. Le mot de *soûtra*, en sanscrit, ne veut dire que fil, trame, enchaînement. C'est donc, en quelque sorte, le fil seul de la pensée, la trame la plus grossière de la pensée que donnent les soûtras. Quant à la pensée développée avec tous ses détails, c'est à l'enseignement oral d'abord, et plus tard au commentaire, qu'on doit la demander. Tous les darsanani orthodoxes ou hérétiques, indépendants des védas, ou soumis à l'autorité religieuse, ont eu recours à la forme des soûtras; il n'y a que le bouddhisme, du moins dans les livres que nous connaissons jusqu'à présent, qui ait cru pouvoir secouer cette tradition générale; mais si de la concision la plus extrême le bouddhisme est tombé, par une réaction nécessaire, dans la plus extrême prolixité, il a du moins conservé le nom de *soûtra* à ses principaux monuments; et au milieu des légendes les plus diffuses, c'est encore dans des sentences brèves et parfaitement nettes que se résument les points essentiels de la doctrine.

Les soûtras sont donc la forme propre de la philosophie sanscrite. La médecine en Grèce a pris une fois avec Hippocrate ce mode d'exposition qu'elle s'est hâtée de quitter. Dans l'Inde, au contraire, il a été général, et il a toujours duré, comme le seul par lequel la science pût se faire comprendre. Ceci est un trait de profonde originalité. Si l'Inde avait reçu de la Grèce, par exemple, sa philosophie, si elle avait une fois connu le style si vrai et si naturel que la Grèce a donné à la science, l'eût-elle jamais quitté pour en choisir un autre si différent et, à tout prendre, si inférieur? Cette forme axiomatique est si bien celle qui convient au génie indien, qu'il y est sans cesse revenu. Après l'âge des commentaires qui ont développé les soûtras pour les éclaircir, et qui ne se sont pas fait faute assez souvent d'être aussi diffus que les soûtras étaient précis, est venu l'âge des kârikâs, c'est-à-dire des vers remémoratifs, qui en cinquante ou soixante distiques renfermaient tout un système, que des milliers de commentaires avaient à peine suffi pour expliquer. Telles sont les kârikâs du sankhya et du védânta, pu-

bliées par Colebrooke, M. Wilson et M. Windischmann. C'est encore au même besoin que répondent ces résumés. En philosophie, le génie indien a voulu être aussi concis qu'il l'est peu dans sa poésie, et l'on doit ajouter dans tous ses autres développements.

Maintenant, quelle peut être pour nous la valeur des systèmes sanscrits? Cette valeur est double; historiquement, il est à peine nécessaire de le dire, elle est considérable. Voilà comme une révélation de tout un monde philosophique entièrement inconnu, et qui est l'ancêtre du monde grec. Désormais l'histoire de la philosophie, sous peine d'être incomplète, doit remonter jusque-là; il faut étudier l'Inde avant d'en venir à la Grèce : le berceau de l'esprit humain est dans l'Asie. Théoriquement, la valeur de la philosophie indienne est sans doute moins grande; mais il ne faut pas croire pourtant que, sous le rapport de la doctrine, ses études ne puissent pas nous être très-profitables. Au fond, qu'est-ce que cette libération poursuivie avec une si vive et si générale ardeur par toutes les écoles, par toutes les sectes? Ce n'est pas autre chose qu'une solution du grand mystère de l'union de l'âme et du corps. Cette question-là, bien comprise, résout tous les problèmes; bien développée par la science, elle embrasse toutes les autres questions. Les Indiens l'ont posée, l'ont résolue tout autrement que nous. C'est un grand témoignage que le leur, quand on songe au nombre et à l'importance des monuments intellectuels de toute sorte qu'ils ont produits. Leur solution, tout étrangère qu'elle est aux habitudes de notre esprit, aux croyances et aux opinions du monde occidental, appelle un sérieux examen, et certainement cet examen lui sera donné. Il est digne d'esprits impartiaux et vraiment amis de la vérité de recueillir toutes les voix sur ce grand et éternel problème de la destinée humaine. La voix qui nous vient de l'Inde n'est ni la moins puissante, ni la moins belle, et notre siècle fera bien de l'écouter. Ce qu'il en a entendu déjà doit lui donner curiosité et courage. La pensée indienne nous est sans doute bien peu accessible encore ; mais les moyens par lesquels on peut la pénétrer et la conquérir sont désormais connus, et ces moyens sont infaillibles, s'ils sont d'un difficile emploi.

En un mot, rien dans l'histoire de la philosophie n'est aujourd'hui plus neuf ni plus important que l'étude des systèmes indiens.

Pour la bibliographie, il faut lire les principaux ouvrages mentionnés dans ce travail, et avant tous les autres les *Essais* de Colebrooke, 2 vol. in-8°, Londres, 1837. Il faut lire aussi l'ouvrage de M. Ward, *Aperçu de l'histoire, de la littérature et de la mythologie des Indiens,* 2 vol. in-4°, Serampore, 1818; la 4e partie de l'*Histoire de la philosophie,* par M. Windischmann; la *Sânkhya Kârikâ,* publiée en sanscrit et en anglais par M. Wilson, in-4°, Oxford, 1837; la même, par M. Lassen, sanscrit et latin, Bonn, 1832; la *Kârikâ de Sankara,* pour le védânta, publié par M. Windischmann, ib., 1833; enfin le *Mémoire* de M. Barthélemy Saint-Hilaire *sur le nyâyâ,* avec une traduction des soûtras de la première lecture, dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques,* t. III. Consulter également le *Cours de M. Cousin,* 1829, leçons 5 et 6; et l'*Histoire de la philosophie* de M. Ritter, t. Ier, p. 53, et t. IV, p. 283, traduction française. *Voyez* les articles Gotama, Kanada, Kapila, Nyaya, etc., de ce Recueil. B. S.-H.

**INDIVIDU, INDIVIDUALITÉ** [du verbe latin *dividere*, diviser, et du signe négatif]. On entend par individu, non ce qui est absolument indivisible, mais ce qui ne peut être divisé sans perdre son nom et ses qualités distinctives; une chose que l'on ne saurait partager en plusieurs autres de la même nature que le tout. Ainsi, dans un animal, dans une plante, on distingue sans peine plusieurs parties; toutes ces parties peuvent être séparées les unes des autres, mais alors l'animal ou la plante seront complétement détruits, et les parties elles-mêmes ne tarderont pas à se dissoudre. Il en est tout autrement d'une pierre ou d'un morceau de métal : car chacune des molécules dont ces deux corps se composent est exactement de la même nature et peut avoir la même durée que le tout. Ce que nous disons de la plante et de l'animal s'applique à plus forte raison à l'homme, chez qui l'on trouve, indépendamment de l'organisation et de la vie, la sensibilité et l'intelligence. Le partage d'un être sensible et intelligent en plusieurs autres êtres de même nature se conçoit encore bien moins que celui d'un corps organisé et vivant. Ce n'est donc qu'à ces trois degrés supérieurs de l'existence, l'organisme, la vie et la pensée, qu'on rencontre des individus : la nature brute n'offre que des échantillons.

Mais chacun de ces trois caractères, tout indivisible qu'il est dans un certain être, est cependant commun à plusieurs êtres, et même à plusieurs espèces, à plusieurs genres à la fois. Il nous faut donc quelque chose de plus, par quoi nous puissions distinguer les uns des autres les individus semblables, c'est-à-dire de la même espèce. En d'autres termes, l'organisme, la vie et la pensée nous représentent à merveille les conditions générales de l'individualité, ou les limites hors desquelles nulle existence individuelle n'est possible; mais il nous reste encore à chercher ce que c'est que l'individualité elle-même, ce qui fait qu'un animal ou une plante d'une certaine espèce se distingue de tous les animaux, de toutes les plantes de la même espèce; ce qui fait qu'un homme, un être pensant placé sous l'empire des lois générales de l'intelligence, se distingue intérieurement de tous les êtres du même ordre. C'est ce problème qui a tant occupé les philosophes du moyen âge, principalement Duns-Scot, sous le nom barbare de principe d'individuation (*principium individuationis*), ou le titre encore plus étrange de bæccéité (*hæcceitas*, et quelquefois *ecceitas*, c'est-à-dire la qualité d'être telle chose, *hæc*, celle que l'on montre au doigt, *ecce*, et non pas une autre).

Il n'y a de véritable individualité, comme il n'y a de véritable identité en ce monde que chez l'homme, ou plutôt dans l'âme humaine. Elle consiste dans la conscience que nous avons d'être une personne, c'est-à-dire une force intelligente et responsable : car il résulte nécessairement de ce double caractère, que rien ne peut se substituer à nous, ne peut se confondre avec nous. De plus, ce caractère est l'objet d'une aperception immédiate et infaillible, la même qui me donne mon existence, et sans laquelle on ne conçoit pas la pensée. Notre individualité est donc en même temps la substance et le fond de notre être; elle ne dépend d'aucune circonstance extérieure.

Il n'en est pas ainsi des êtres, c'est-à-dire des corps organisés, qui ne possèdent que la vie sans l'intelligence et sans la liberté. D'abord

l'organisation et la vie ne sont que des phénomènes, et des phénomènes multiples et composés. Leur individualité dépend, non pas du corps dans lequel elles nous apparaissent, puisque ce corps se renouvelle sans cesse, mais du point qu'elles occupent dans l'espace et de l'instant où elles ont commencé dans la durée, deux circonstances purement extérieures. Ces deux circonstances, comme Locke l'a parfaitement démontré, constituent le véritable principe d'individuation pour les choses physiques. Mais la raison et l'observation nous apprennent en même temps qu'il peut y en avoir beaucoup d'autres. Les conditions générales de la vie et de l'organisme dans un certain genre, dans une certaine espèce, peuvent être et sont en effet réalisées sous des formes, dans des natures et des combinaisons extrêmement diverses. C'est en s'attachant exclusivement à ces dernières différences, sans tenir aucun compte des premières, que Leibnitz est arrivé à son fameux principe des indiscernables (*principium indiscernibilium*). Ce principe, c'est qu'il ne peut pas exister dans la nature deux êtres exactement semblables, c'est-à-dire ayant mêmes qualités et même quantité : car les qualités d'un être n'étant pas autre chose que son essence, cette parfaite similitude dont nous venons de parler ne serait pas autre chose que l'identité. Mais Kant objecte avec raison que deux objets ont beau être parfaitement semblables, s'ils n'existent ni dans le même lieu ni dans le même instant, il est impossible de les confondre. La différence des lieux et des temps, autrement appelée la différence numérique, suffit donc à la distinction ou à l'individualité des choses, et sans elle toutes les autres ne sont rien. Qu'est-ce que c'est, en effet, que cette diversité d'essence, c'est-à-dire de quantité et de qualité qu'exprime la proposition de Leibnitz? Pas autre chose qu'une abstraction : car certainement tous ces objets si variés dont il plaît à mon imagination de peupler l'univers, ne sont que des idées tant que chacun d'eux n'occupe pas un lieu et un temps déterminé. Or, il n'y a point de raisonnement *à priori*, il n'y a que la seule perception qui puisse m'assurer de ce fait. En d'autres termes, c'est par la diversité de nos perceptions que nous sommes en état de juger de la diversité des objets, comme c'est par l'unité de conscience que nous nous assurons de l'unité et de l'identité de notre *moi*. Otez la conscience et la perception, en un mot, ôtez l'expérience, et il n'y a plus aucun moyen de constater l'existence des individus; vous n'aurez à leur place que des idées générales, c'est-à-dire des abstractions. D'un autre côté, ôtez la raison ou quelques-unes de ses idées les plus essentielles, par exemple les idées d'unité, d'identité, de finalité, sans lesquelles on ne peut concevoir ni l'organisme, ni la vie, ni la pensée; aussitôt vous rendez impossible l'existence des individus; vous vous mettez hors d'état de les concevoir, et ne laissez subsister à leur place que des phénomènes et des collections de phénomènes. Le premier de ces deux excès est le caractère de l'idéalisme; le second celui du sensualisme. L'un et l'autre nous jette également hors de la réalité.

**INDUCTION.** Lorsque, entre deux ou plusieurs faits de quelque nature qu'ils puissent être, nous avons observé une telle relation que l'un est toujours précédé, ou suivi, ou accompagné de l'autre, dans

une certaine mesure et d'une certaine manière, nous transportons cette même relation du lieu, du temps où nous l'avons aperçue à tous les lieux et à tous les temps, des êtres ou des objets, nécessairement en petit nombre, sur lesquels s'est exercée notre expérience, à tous les êtres et à tous les objets semblables. Ainsi nous avons remarqué plusieurs fois, hier, aujourd'hui, l'année passée, et chaque fois dans des circonstances différentes, que, sous tel degré de froid, l'eau se condense et se change en glace; que, sous tel degré de chaleur, elle se dilate et se transforme en vapeur : nous croyons alors avec une entière confiance qu'il en a été, qu'il en sera ainsi toujours; qu'il en a été, qu'il en sera ainsi partout. Mais nous ne sommes pas obligés de nous en tenir là : à l'eau nous pouvons substituer d'autres liquides, par exemple du lait, du mercure, de l'huile; et voyant toujours les mêmes phénomènes se produire sous des températures quelque peu différentes, nous affirmons d'une manière générale que le froid produit la congélation des liquides, et que la chaleur les fait entrer en ébullition. C'est cet acte de notre intelligence par lequel nous faisons passer (*ducere in*, ἐπαγωγή en grec) à tous les points de l'espace et de la durée, et à une série indéfinie d'existences semblables ce que nous avons observé dans tel lieu, dans tel moment et dans un nombre restreint d'individus, qui est désigné par les philosophes sous le nom d'*induction*. *Hæc*, dit Cicéron (*Topic.* c. 10), *ex pluribus perveniens quo vult, appellatur inductio, quæ græce* ἐπαγωγή *nominatur*.

C'est donc à juste titre qu'on se représente généralement l'induction comme la contre-partie du syllogisme, et qu'on l'a définie une manière de raisonner qui consiste à tirer de plusieurs cas particuliers une conclusion générale. Son caractère le plus essentiel, en effet, est d'élever notre esprit de la connaissance des phénomènes à celle des lois ou des principes qui les contiennent virtuellement; tandis que le syllogisme ou le raisonnement déductif nous fait descendre, au contraire, des principes et des lois aux diverses applications dont ils sont susceptibles. Or, dans cette marche ascendante ou cette généralisation successive de l'induction, on peut distinguer trois degrés très-nettement séparés l'un de l'autre, et d'où nous tirerons facilement tout à l'heure toutes les règles qui gouvernent ce genre de raisonnement : 1° le phénomène qu'un certain objet ou un certain être nous a présenté plusieurs fois, en des moments et en des lieux déterminés, nous l'admettons pour toute la durée de cet être et pour tous les points de l'espace où il peut être transporté, à la condition qu'on ne changera rien aux circonstances dans lesquelles le phénomène s'est toujours produit : c'est par ce moyen que nous reconnaissons dans les choses des attributs essentiels et des propriétés invariables; 2° ce que nous avons observé dans quelques êtres d'une parfaite ressemblance, du moins aussi parfaite que la nature le comporte, nous l'affirmons sans distinction de temps ni de lieux de tous les êtres semblables aux premiers, et que notre esprit se représente par un même type : c'est ainsi que nous reconnaissons non-seulement des propriétés invariables, mais des propriétés générales, c'est-à-dire communes à tous les individus d'une même espèce; 3° enfin ce que nous avons observé dans plusieurs espèces, c'est-à-dire dans des êtres semblables par certaines qualités, et différents par beaucoup

d'autres, nous l'attribuons à tous ceux qui possèdent les premières de ces qualités, ne tenant compte des autres que pour marquer les degrés et les proportions dont le phénomène en question est susceptible : c'est ainsi que nous arrivons à découvrir, avec les rapports des espèces aux genres, des lois, des propriétés, des forces de plus en plus générales, et que l'univers se montre à nos yeux dans son unité et sa sublime harmonie.

Il suffit de définir l'induction pour faire comprendre aussitôt quelle place elle occupe, quel rôle indispensable elle joue, non-seulement dans la science ou dans l'ordre de la spéculation, mais dans la vie pratique, dans le cours ordinaire de l'existence humaine.

Supprimez l'induction dans l'ordre scientifique, vous faites disparaître d'abord, avec leurs ramifications innombrables, les sciences physiques et naturelles. Il est bien évident, en effet, que toutes les sciences de cette espèce et les différents arts qui en dépendent ne reposent que sur des classifications et des lois. Or, ces deux sortes de résultats sont dus également à l'induction. C'est par leurs propriétés que les objets de la nature se partagent en différentes classes, en différents genres et en différentes espèces; et que ces genres et ces espèces se distinguent les uns des autres. Mais l'idée de propriété ne se forme pas en nous d'une autre manière que l'idée de loi. Comment savons-nous, par exemple, que la chaleur a la propriété de fondre la cire? Parce que chaque fois que nous avons placé un morceau de cire en présence du feu nous l'avons vu entrer en fusion. Un observateur exact ne s'arrête pas là : il ne lui suffit pas de s'être convaincu que la chaleur fait fondre la cire; il faut qu'il sache à quel degré de chaleur ce phénomène a lieu. C'est ainsi qu'il constatera en même temps la propriété et la loi qui la régit. La seule différence entre Galilée découvrant la loi de la chute des corps, et l'enfant ou le paysan qui se borne à leur attribuer la pesanteur, c'est que les expériences de l'un sont plus précises et plus nettes que celles de l'autre; mais tous deux font usage du même procédé; ce qu'ils ont reconnu vrai dans certains lieux, dans certains temps, dans certains objets, ils le transportent à tous les lieux, à tous les temps et à tous les objets semblables. Les choses ne se passent pas autrement dans le monde moral, c'est-à-dire dans l'étude de l'âme humaine, et dans toutes les sciences qui s'y rattachent de près ou de loin. La même suite d'opérations qui nous fait trouver les propriétés et les lois de la matière, nous découvre aussi les facultés et la plupart des lois de l'esprit, nous montre quels sont les mobiles et les passions du cœur humain, comment ils se développent ou dans l'individu ou dans la société, et par quel art on les contient dans les limites de leur destination. Avec les sciences naturelles, si l'on ôtait à l'esprit humain l'usage de l'induction, disparaîtraient donc aussi toutes les sciences morales. La métaphysique elle-même ne peut pas s'en passer : car la métaphysique ne se sépare pas de la psychologie; et les principes absolus de la raison, s'ils ne se rapportent pas à un être intelligent, libre, possédant dans toute leur extension ou dans leur essence infinie les mêmes facultés que nous possédons sous un mode relatif et fini, ne sont que des abstrations vides de sens (*Voyez* Dieu, Infini, Création, etc.). Il ne resterait donc que les mathématiques, qui réellement sont indépendantes du procédé inductif;

mais quel intérêt pouvons-nous y attacher en l'absence des autres sciences, c'est-à-dire quand elles ne peuvent plus s'appliquer à rien de réel, quand elles ne servent plus à déterminer les lois et les formes de la nature ?

Supprimez l'induction dans le cours ordinaire de la vie, et il n'y aura plus ni sagesse, ni prévoyance, ni règles d'industrie, ni plans de conduite : car nous ne serons pas sûrs que les mêmes moyens pourront atteindre deux fois de suite les mêmes fins ; nous ne serons pas sûrs de conserver d'un instant à l'autre les mêmes facultés et les mêmes besoins, ou de retrouver hors de nous la même nature. Ainsi que M. Royer-Collard le remarque avec beaucoup de sens (*Fragments* publiés par M. Jouffroy dans la traduction des *OEuvres complètes* de Reid, t. IV, p. 281 et suiv.), c'est l'induction qui nous persuade de la permanence du monde extérieur, dont la perception et le principe de causalité ne constatent que l'existence actuelle ; c'est l'induction qui nous met en rapport avec la nature, qui lui donne la vie et en quelque sorte la parole, en nous faisant regarder chaque événement comme un indice infaillible et du passé et de l'avenir ; c'est l'induction qui nous met en commerce avec nos semblables, en donnant une valeur constante aux signes, soit naturels, soit artificiels, de la pensée et du sentiment. Or, ces trois résultats sont également nécessaires pour donner de la suite et pour donner un but à nos actions.

Puisque telle est la place que tient l'induction dans l'ensemble de notre existence, il est clair qu'elle est aussi ancienne que la nature humaine, et personne ne peut sans folie s'attribuer l'honneur de l'avoir inventée. Mais il est vrai que ses règles ne sont connues avec précision et appliquées avec ensemble à l'observation de la nature, que depuis la naissance de la philosophie ou plutôt de l'esprit moderne. La raison en est facile à concevoir : c'est que l'induction suppose la plus entière indépendance et du côté de l'imagination et du côté de l'autorité. Elle n'est pas, comme le syllogisme, un instrument docile qu'on applique à tout ce qu'on veut, à l'hypothèse comme à la vérité, à des principes d'emprunt comme à ses propres convictions ; de plus, elle n'a aucune forme déterminée qu'on puisse substituer à sa place, et avec laquelle il soit possible de donner le change ; elle n'admet pas d'intermédiaire entre l'esprit et les choses ; elle met notre intelligence directement aux prises avec la nature. Aussi son avènement dans le champ de la science a-t-il été signalé par les plus brillantes découvertes. Le *Novum Organum* a été la conséquence et, si l'on peut parler ainsi, la consécration légale de cette révolution, dont Copernic, Képler et surtout Galilée, furent les véritables auteurs. C'est bien assez pour la gloire de Bacon d'avoir été à la fois et l'avocat et le législateur de la puissance nouvelle, dans un temps où elle n'était encore reconnue que par quelques hommes de génie. Toutefois, il ne faut rien exagérer. L'induction, si complétement négligée pendant le cours du moyen âge, n'a pas été étrangère aux philosophes de l'antiquité. Aristote la définit avec beaucoup de justesse dans plusieurs passages de ses *Analytiques* (*Prem. Analyt.*, liv. II, c. 23 ; *Dern. Analyt.* liv. I, c. 18, et liv. II, c. 19) ; il fait mieux que la définir, il en montre les résultats dans son *Histoire des animaux* ; et longtemps avant lui le père de la médecine et de la philosophie natu-

relle, Hippocrate, l'avait mise en pratique avec un éclatant succès. Elle est l'âme de la philosophie de Socrate et de Platon.

Nous savons à présent en quoi consiste et à quoi sert l'induction; nous avons vu comment elle se lie à toutes les opérations de l'âme humaine, et à quel point elle a contribué à l'émancipation générale des sciences; mais cela ne suffit pas : il faut que nous puissions dire sur quel principe elle repose, et à quels titres ou sous quelles conditions ses résultats doivent être acceptés pour légitimes.

Aristote, tout en nous montrant l'induction tantôt comme une espèce de syllogisme, tantôt comme une opération opposée au syllogisme, ne cherche nulle part à en déterminer le principe. Cette question ne s'est pas présentée davantage à l'esprit de Bacon, quoique l'induction ait été le seul objet de ses recherches philosophiques. C'est un génie d'une tout autre portée, c'est Newton, si nos souvenirs ne nous trompent pas, qui, dans ses *Regulæ philosophandi*, a exprimé pour la première fois, sous une forme précise, le principe fondamental de tout raisonnement inductif : « Des effets généraux du même genre ont, dit-il, les mêmes causes. » *Effectuum generalium ejusdem generis eædem sunt causæ.* En d'autres termes, les mêmes causes produisent des effets semblables. Le principe inductif, d'après cette proposition, ne serait donc qu'une application du principe de causalité : il consisterait à croire qu'entre l'effet et la cause il y a une relation telle que l'identité de celle-ci se manifeste par la constance et par l'unité de celui-là. C'est un fait remarquable que Hume, en attaquant le principe de causalité, ait été obligé de ruiner du même coup le principe d'induction. Selon le célèbre auteur des *Essais philosophiques* et du *Traité de la nature humaine*, toute induction se fonde sur l'habitude, c'est-à-dire sur une disposition personnelle qui n'a rien de commun avec la vérité, ni avec la nature des choses. « Après avoir observé, dit-il (*Essais philosophiques*, essai v), la liaison constante de deux choses, de la chaleur, par exemple, avec la flamme, ou de la solidité avec la pesanteur, nous ne sommes déterminés que par *habitude* à conclure de l'existence de l'une de ces choses l'existence de l'autre; » autrement, ajoute Hume, il est impossible de nous expliquer pourquoi nous conclurons de mille cas ce que nous ne saurions conclure d'un cas unique, quoique le même à tous égards. Reid, et avec lui toute l'école écossaisse, reconnaît, au contraire, dans le principe d'induction, un fait irréductible de l'esprit humain, une croyance primitive et absolument originale qu'on peut énoncer en ces termes : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » Cette croyance, dans le langage philosophique, se traduit par cette proposition : « La nature est gouvernée par des lois invariables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai vi, c. 5.) M. Royer-Collard, en adoptant la proposition de Reid, a cru nécessaire de la partager en deux, comme si elle renfermait deux principes distincts. « Le principe d'induction, dit-il (*Fragments* publiés par M. Jouffroy, *ubi supra*), repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables : voilà le premier; l'univers est gouverné par des lois générales : voilà le second. Il suit du premier que, connues en un seul point de la durée, les lois de la nature le sont dans tous; il suit du second que, connues

dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas parfaitement semblables. » Longtemps avant Reid et avant M. Royer-Collard, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* (4e partie, c. 16) ont donné exactement la même base *au jugement que l'on doit faire des accidents futurs*, c'est-à-dire au jugement inductif. Enfin, d'autres, on peut le dire, plus aristotéliens qu'Aristote, ont voulu confondre entièrement l'induction avec le syllogisme; mais ils considèrent le syllogisme sous deux points de vue, celui de l'extension et celui de la compréhension. Quand je dis que Pierre doit mourir, parce que Pierre est un homme, et que tous les hommes sont mortels, je me place au point de vue de l'extension : car je ne considère dans ce cas que le nombre des êtres auxquels s'applique une certaine idée. Si je m'occupe, au contraire, des attributs, des qualités, ou, pour employer le terme consacré, de l'essence que cette idée représente, je me place au point de vue de la compréhension, et je suis forcé alors de reconnaître que l'essence ou la nature de l'individu comprend nécessairement celle de l'espèce, et que la nature de l'espèce comprend les qualités distinctives du genre. Or, tel est précisément, d'après l'opinion que nous exposons, le principe de l'induction. L'expérience n'y ajoute rien; elle nous apprend seulement à démêler dans chaque être les qualités essentielles et invariables des modifications fugitives qui les accompagnent. Telles sont à peu près toutes les solutions qu'on a données du problème qui nous occupe en ce moment.

Il faut écarter d'abord celle de Hume, qui n'a pas d'autre but que d'ôter à l'induction tout fondement dans la nature des choses, c'est-à-dire de nier toute vérité inductive, et qui, dans l'instant même où elle la nie, est obligée d'en supposer l'existence. A quelle condition, en effet, deux choses se trouveront-elles liées dans notre esprit de telle sorte qu'en apercevant l'une nous en conclurons spontanément l'existence de l'autre ? A la condition que cette liaison sera parfaitement réelle, que l'expérience ne la démentira pas, ou qu'elle nous représentera fidèlement l'ordre de la nature. Supposons que tout soit livré au hasard, soit en nous, soit hors de nous, la même combinaison se produira rarement deux fois de suite, et l'habitude dont parle Hume ne pourra jamais s'établir. Or, puisque l'habitude suppose nécessairement la vérité inductive; puisqu'elle la suppose, non-seulement dans notre esprit, mais dans la nature, elle est incapable de l'expliquer et encore moins de la détruire. L'expérience n'est pas moins contraire à la doctrine de Hume que la logique. L'enfant qui s'est brûlé une seule fois craint le feu; et, en général, nous sommes d'autant plus portés à abuser de l'induction ou à généraliser des faits particuliers, que nous avons moins vécu et moins observé.

Nous écartons également l'opinion qui confond l'induction avec le syllogisme. Sans doute on peut, en un sens général, donner à l'induction la forme syllogistique : car l'induction suppose un principe universel sur lequel se fonde son existence même; et l'usage qu'on fait d'un pareil principe dans différents cas déterminés, tient de la nature du syllogisme. Mais ce n'est pas là ce qui constitue le raisonnement inductif, ou ce procédé par lequel nous concluons du particulier au général, c'est-à-dire du moins au plus, et de la partie au tout. Il est très-vrai que

les caractères distinctifs du genre sont compris parmi les attributs de l'espèce, et que ceux-ci se trouvent au nombre des propriétés essentielles de l'individu; mais d'où le savons-nous? Qu'est-ce qui a pu nous persuader qu'il y a des genres, qu'il y a des espèces, qu'il y a dans la nature des propriétés ou des causes d'où résultent toujours les mêmes effets, et qui établissent entre les êtres des ressemblances ou des différences invariables? C'est uniquement l'induction qui nous a appris tout cela, comme Aristote lui-même (*Dern. Analyt.*, liv. I, c. 19), peu suspect de prédilection pour ce genre de raisonnement, en a déjà fait la remarque. Donc le syllogisme, sous quelque point de vue qu'on le considère, ne peut nous rendre compte ni du principe ni du procédé de l'induction.

Ainsi il ne nous reste plus que le principe de Newton et celui de l'école écossaise : car il est évident que les deux propositions de M. Royer-Collard n'ajoutent rien à celle de Reid. De plus, la division de M. Royer-Collard est inadmissible : toute loi de la nature est nécessairement stable et générale; qu'on lui ôte l'un ou l'autre de ces deux caractères, et elle se confondra nécessairement avec les simples phénomènes. Pour la même raison, Reid aurait dû se contenter de dire : la nature est gouvernée par des lois. Or cette proposition comprend nécessairement celle de Newton : car le caractère d'une loi, ou le signe par lequel se révèle son existence, c'est de faire qu'une même cause, étant placée dans les mêmes circonstances, produise toujours les mêmes effets. Mais pourquoi en est-il ainsi? pourquoi d'une même cause ou de causes semblables ne devons-nous attendre que des effets semblables? A cette question il n'y a rien à répondre, sinon que l'idée de cause et l'idée de loi sont inséparables dans notre esprit et, par conséquent, aussi nécessaires l'une que l'autre; que nous ne concevons pas plus une cause qui agit sans loi, qu'un phénomène qui commence sans cause. Au mot de loi on est bien libre sans doute de substituer une autre expression. On peut dire avec Leibnitz : rien n'existe, rien ne se fait sans raison; ou bien : tout effet a sa raison d'être dans la cause qui le produit; mais raison, dans ce sens, ne dit pas plus que loi, et signifie seulement une manière d'agir générale et constante, préconçue par l'intelligence avant de se traduire en résultats extérieurs. L'induction repose donc véritablement sur un jugement primitif de la raison humaine; sur un principe non moins universel et non moins nécessaire que celui de causalité, à savoir que toute cause agit suivant une loi, ou qu'il y a des lois pour tous les phénomènes. L'expression la plus complète de ce principe, c'est qu'il n'y a pas de hasard dans la nature, c'est que tout est subordonné à un plan, à une règle, c'est-à-dire à une loi universelle, d'où découlent les lois particulières dont l'existence nous est attestée par l'expérience. En effet, de même qu'il y a au-dessus de toutes les causes relatives et finies une cause absolue et infinie, de même sommes-nous obligés de reconnaître dans les lois multiples et contingentes de ce monde des applications diverses d'une loi unique, invariable, qui est la raison même. Aussi, plus on avance dans la connaissance de la nature, plus on lui trouve un caractère rationnel, plus l'expérience s'appuie sur le raisonnement et le calcul.

Voilà, si nous ne sommes pas avec tout le genre humain les jouets

d'une illusion, le principe d'induction hors de doute. Mais peut-on en dire autant des résultats de l'induction, c'est-à-dire des lois que l'on constate à l'aide de l'expérience? On a remarqué que ces lois étant contingentes de leur nature, et ne nous paraissant pas toujours très-bien liées entre elles, ne peuvent pas avoir le même degré de certitude que les conclusions d'un raisonnement syllogistique. De plus, il n'existe pas pour l'induction une forme précise, comme pour le raisonnement proprement dit; il est impossible de dire combien il faut de faits et d'expériences pour la rendre légitime; par conséquent, nous ne sommes jamais sûrs d'en avoir recueilli un assez grand nombre, et tout ce qu'on peut espérer ici, c'est un degré plus ou moins élevé de vraisemblance. La première objection est tout à fait inadmissible en principe : car, s'il ne fallait tenir pour certain que ce qui est nécessaire, universel, mathématiquement démontré, nous serions en droit de douter de notre propre existence, et par suite de la raison elle-même, dont la lumière ne peut arriver jusqu'à nous, qu'en traversant, pour ainsi dire, la conscience. La seconde objection, malgré une certaine apparence de logique dont le scepticisme a tiré parti, ne résiste pas aux faits. Par exemple, il m'est impossible d'être persuadé plus que je ne le suis des lois de la pesanteur; et, si j'admets que ces lois peuvent changer, c'est à la condition que les corps changeront avec elles. Qu'on arrête chez un animal la respiration ou la circulation du sang, il n'est pas seulement probable, il est absolument certain que cet animal cessera de vivre. Si je ne suis pas entièrement sûr des résultats de l'induction, il m'est impossible de donner plus de confiance à la perception elle-même, et de regarder comme hors de doute l'existence des corps: car les corps ne sont rien pour nous sans leurs propriétés, et l'idée de propriété, comme nous en avons déjà fait la remarque, c'est l'induction qui nous la donne de concert avec le principe de causalité. Sans doute il y a des faits qu'on a trop vite érigés en lois, et des lois vraiment dignes de ce nom auxquelles on a donné trop d'extension; mais alors l'induction s'est arrêtée à moitié chemin, et c'est l'hypothèse qui a fait le reste. Il est vrai aussi qu'on ne peut pas déterminer d'avance le nombre des expériences sur lesquelles doit se fonder toute induction légitime : ce nombre varie suivant la nature des faits qu'on observe et suivant les qualités de l'observateur; mais il y a un moment où il est suffisant, et où nous possédons véritablement la certitude. Il faut prendre garde, en insistant trop sur cette difficulté, d'imiter ces sophistes de l'antiquité qui ne voulaient pas que quelques grains de blé augmentés sans cesse d'un nouveau grain pussent finir par faire un monceau.

Les conditions ou les règles de l'induction peuvent se ramener à trois : 1° Rien n'étant isolé dans la nature, il faut multiplier les observations et varier les expériences, jusqu'à ce qu'on ait démêlé l'accessoire de l'essentiel, les purs accidents des attributs constitutifs, et qu'on ait découvert, parmi les mille circonstances dont un phénomène est accompagné, celle qui détermine réellement son existence, c'est-à-dire qui en est la condition ou la cause proprement dite. 2° Ce n'est pas assez de constater les conditions ou les propriétés qui déterminent l'existence d'un phénomène; il faut rechercher aussi, par les mêmes procédés, quelles sont les propriétés qui l'excluent, ou qui lui sont indifférentes.

C'est ainsi qu'après s'être élevé du même au semblable, c'est-à-dire de l'individu à l'espèce, on pourra passer du semblable au différent, c'est-à-dire de l'espèce au genre. 3° Il faut rechercher si les propriétés qu'on a reconnues dans un individu, dans une espèce ou dans un genre, ne s'y produisent pas dans des proportions différentes, suivant des circonstances différentes, et si ces proportions elles-mêmes ne peuvent pas être ramenées à une règle uniforme. C'est à cette condition seulement que l'induction pourra atteindre à la connaissance des lois, et que ces lois, dans certains cas, pourront recevoir la sanction du raisonnement et du calcul.

A ces trois règles correspondent les trois espèces de tableaux recommandés par Bacon : les tableaux de présence (*tabulæ præsentiæ*) qui constatent tous les cas où l'on observe une certaine propriété ou un certain phénomène ; les tableaux d'absence (*tabulæ absentiæ*) qui constatent tous les cas où ce même phénomène n'a pas été rencontré ; et les tableaux comparatifs (*tabulæ comparationis*) qui nous donnent les proportions dans lesquelles il se manifeste.

C'est dans ces règles que se résume le *Novum Organum*, c'est-à-dire toute la logique de l'induction ; et, s'il est plus difficile de les observer que celles du syllogisme, elles ne conduisent pas à des résultats moins féconds ni moins certains ; autrement, encore une fois, il faudrait renoncer au passé et à l'avenir, dans la vie comme dans la science.

**INFINI.** On entend par *infini*, non pas ce qui est actuellement sans bornes déterminées, comme certaines quantités mathématiques, mais ce qui ne peut pas absolument en recevoir, à quelque titre et sous quelque rapport que ce soit. Tel est le caractère le plus simple et le plus essentiel de l'infini, celui qui lui a donné son nom, et qui renferme implicitement tous les autres. Mais concevons-nous réellement quelque chose de pareil, ou n'est-ce pas un mot, une simple négation, une extension arbitraire du fini que nous prenons pour une idée, pour un principe positif de notre intelligence? Et si cette idée ou ce principe existe, comment le mettre d'accord avec les autres conditions de notre intelligence, surtout avec la conscience de notre personnalité? L'idée de l'infini peut-elle pénétrer dans l'esprit humain sans l'envahir tout entier? Enfin que savons-nous de l'infini considéré en lui-même avec nos facultés finies et bornées? Est-il donné à notre raison de s'identifier avec lui, et de l'embrasser tout entier comme plusieurs philosophes l'ont prétendu ; ou, comme d'autres l'ont supposé, infini est-il synonyme d'incompréhensible et d'inconnu? Telles sont les diverses questions qui sortent naturellement du sujet que nous allons traiter ; et plus ce sujet est obscur et ardu, plus il exige de circonspection et de méthode ; plus il faut être attentif à s'élever graduellement du facile au difficile et du connu à l'inconnu. Or, ce que nous connaissons le mieux, c'est ce qui se passe en nous-mêmes, à la lumière de notre conscience. Ce qui nous est le plus facile, c'est de savoir si nous concevons, oui ou non, quelque chose d'illimité ; d'infini, d'absolument incompatible avec l'idée de mesure, de condition et de fin. C'est donc par là que nous commencerons ; nous chercherons ensuite, en suivant toujours la même marche,

la solution des deux autres problèmes, dans les limites où il est permis, où il est raisonnable d'y prétendre.

Il n'est pas une seule de nos connaissances, de nos idées, et, en général, des opérations de notre esprit, de quelque nature qu'elles puissent être, qui ne suppose l'existence, et ne se lie d'une manière nécessaire à la conception de l'infini. Commençons par celle qui en paraît être la plus éloignée, c'est-à-dire par la perception des sens. N'est-il pas vrai que tout objet, que tout phénomène sensible ou physique a pour caractère essentiel d'occuper un lieu ou d'exister dans l'espace? Sans espace pas d'étendue, sans étendue pas de divisibilité, partant pas de corps ni de nature extérieure. Mais qu'est-ce que l'espace pour nous, sinon l'infini considéré sous un aspect particulier, c'est-à-dire comme la condition de toute existence matérielle, et, par conséquent, de toute perception? A quelque parti qu'on s'arrête sur la nature même de l'espace; qu'on le regarde, avec Clarke, comme un attribut de Dieu, ou, avec Leibnitz, comme l'ordre des coexistences, toujours faut-il tomber d'accord sur ces deux points : 1° que sans lui le monde extérieur ne saurait exister; 2° qu'il est impossible de lui assigner des bornes : car ne pouvant être tracés que dans son propre sein, puisqu'elles devraient exister quelque part, elles se détruiraient par là même. Or, ces deux caractères suffisent pour nous faire concevoir l'espace comme quelque chose de réel à la fois et d'infini.

Si nous passons de la perception du monde extérieur à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de nos propres manières d'être, nous obtenons sous un autre nom un résultat tout à fait semblable. En effet, la connaissance de nous-mêmes est à la fois l'œuvre de la conscience et de la mémoire. Si cette dernière faculté n'est pas réunie à la première, notre existence est sans unité et sans durée; nous ne sommes plus un être ni une personne, mais un simple phénomène à chaque instant interrompu, un amas confus d'éléments hétérogènes où il est impossible à l'âme de se reconnaître. Ainsi les deux facultés n'en forment véritablement qu'une seule : la mémoire n'est que la continuation et le complément indispensable de la conscience. Mais la mémoire suppose la durée; la durée suppose le temps. Or, le temps est, par rapport aux existences particulières aperçues par la conscience, et aux événements que la mémoire nous rappelle, ce que l'espace est par rapport aux corps. Chacun de ces événements se passe, chacune de ces existences a une durée déterminée dans le temps; mais le temps lui-même ne passe pas : il est sans commencement et n'aura pas de fin, car c'est en lui et relativement à lui que tout finit et tout commence. Il n'est donc pas autre chose que l'infini considéré comme la condition de la durée, de la succession, de l'identité, par conséquent, de la conscience et de la mémoire. A ce titre, il nous est impossible de ne pas l'admettre au nombre de nos idées les plus réelles et les plus positives : car ce n'est pas un pur néant ou une négation arbitraire que l'on peut concevoir ainsi comme une condition absolue de la pensée et de l'existence.

C'est par le temps et l'espace que les choses, que les existences en général sont possibles : car toutes celles que la perception et la conscience nous font connaître, c'est-à-dire les esprits et les corps, ont nécessairement pour caractère ou l'étendue multiple qui suppose l'espace,

ou l'identité indivisible qui suppose la durée et le temps. Indépendamment de l'identité et de l'étendue, il y a le double rapport de la juxtaposition et de la succession qui se fonde sur les mêmes principes. Mais pour changer le possible en réalité, il faut une nouvelle condition; il faut un pouvoir capable de provoquer ce changement; il faut une force qui soit à la fois le type le plus accompli et la source de toute existence; en un mot, il faut une cause. Le principe de causalité ou le rapport de cause à effet suppose donc avant lui les notions d'espace et de temps : car ce que nous appelons un effet, c'est ce qui a commencé d'être, ce qui a des limites sous le point de vue de la durée et, par conséquent, de l'étendue, ce qui est fini, en un mot. Un objet fini peut être la cause prochaine, la cause relative et subordonnée d'un autre objet de même nature; mais cela n'empêche pas qu'en lui-même, et à parler rigoureusement, il ne soit qu'un effet. Donc, la véritable cause, la seule vraiment digne de ce nom, c'est celle qui n'a pas de limites, qui ne peut pas en avoir, ou dont l'action se fait sentir partout et toujours : c'est l'infini.

Il est impossible de penser à la cause infinie sans la concevoir en même temps comme l'infinie substance, c'est-à-dire comme le fond qui subsiste sous tous les changements, en quelque lieu, en quelque temps qu'ils arrivent; comme l'être qui se manifeste sous tous les phénomènes, et la source inépuisable de tous les êtres particuliers : car la cause ne saurait agir où elle n'est pas; et si, comme nous venons de le dire, son action est sans bornes dans le temps et dans l'espace, il en est de même de son existence; elle est donc la substance éternelle et infinie, ou, comme on l'appelle souvent, l'être des êtres.

Au fond la cause et la substance sont une seule et même chose : car on ne conçoit pas plus un être dépourvu de toute force, de toute efficace, de tout moyen d'agir et de manifester son existence, qu'on ne conçoit une cause qui n'est pas. Etre sans agir et agir sans être sont deux idées également contradictoires. Cependant il faut remarquer que l'idée de cause et, par conséquent, de cause infinie, se présente plus particulièrement à notre esprit quand nous agissons, c'est-à-dire quand notre volonté se dirige vers le dehors; et l'idée de substance ou d'être quand nous pensons, ou lorsque notre activité se replie sur nous-mêmes dans le fait de la réflexion et les opérations qui en dépendent. En effet, quoique le principe de causalité soit un principe universel, il n'y a cependant que l'exercice de notre propre volonté qui puisse nous faire comprendre ce que c'est qu'agir, ou être cause; mais cette volonté bornée et impuissante ne tarde pas à nous apparaître dans son insuffisance, c'est-à-dire comme un simple effet; et, convaincus que rien ne peut exister dans l'effet qui ne soit d'une manière essentielle et sous sa forme la plus accomplie dans la cause, nous arrivons nécessairement à la liberté infinie, considérée comme la condition et la cause productrice de la liberté humaine. De même, le principe de la substance, qui s'applique sans exception à toutes les qualités et à tous les phénomènes, à tous les modes et à toutes les formes de l'existence, ne se montre distinctement à notre esprit que dans cet acte particulier de la réflexion qu'on appelle le jugement. C'est le jugement et, nous le répétons, le jugement réfléchi, qui nous met en état de discerner le sujet de ses attributs, c'est-à-dire

l'être de ses qualités, la substance de ses phénomènes, et nous force en même temps à reconnaître le lien nécessaire, le rapport universel qui unit entre eux ces deux termes. Il y a plus, sans le jugement il ne peut y avoir en nous aucune idée précise de l'être : car ce qui est véritablement, selon nous, notre esprit ne se contente pas de le concevoir, il est obligé de l'affirmer ; et affirmer n'est-ce pas la même chose que juger? Otez donc le jugement, il n'y a plus aucune différence pour nous entre le domaine de la réalité et celui de l'imagination, entre ce qui pourrrait être et ce qui est. Mais, comme nous venons de le dire, le jugement est un acte plus ou moins réfléchi de notre intelligence; juger c'est penser; et, à la rigueur, on pourrait ramener la pensée tout entière à cette seule opération; il y a donc un rapport naturel, une coïncidence nécessaire entre l'être et la pensée. C'est ce que nous appelons la vérité. Or, puisqu'il y a un être infini, il y a aussi une vérité infinie; et, s'il y a une vérité infinie, il y a une intelligence infinie pour la comprendre. D'où nous viendrait sans cela notre propre intelligence qui, incomplète et défaillante comme elle l'est, ne saurait tenir son existence d'elle-même? Comment admettre et comment nous expliquer cette coïncidence de notre pensée avec la nature des êtres, si elle n'avait pas son fondement dans le principe de tout ce qui est, ou si l'être infini n'était pas en même temps l'infinie intelligence? Arrivé à ce résultat, il faut bien se garder d'oublier par quel chemin on y a été conduit. Ce qui nous découvre en nous l'existence de la pensée et de ses rapports avec les choses, ce n'est pas seulement un fait de conscience, c'est un fait de réflexion, c'est-à-dire la conscience unie à l'activité. L'intelligence infinie dans laquelle nous sommes forcés de chercher l'origine et l'explication de la nôtre, ne peut donc pas être une pensée abstraite, sans conscience et sans efficace, comme celle que Spinoza, par exemple, et ses modernes successeurs ont donnée à Dieu; elle est l'esprit infini, l'esprit vivant et tout-puissant qui se possède et se sait en même temps qu'il anime, qu'il éclaire, qu'il remplit de lui toute la création.

Ainsi, chacune des facultés et des opérations que nous venons de passer en revue, la perception des sens, la conscience, le souvenir, la volonté, la réflexion, suppose nécessairement dans notre esprit, sous une forme ou sous une autre, la croyance à l'infini. Mais ce ne sont pas là tous les éléments de la nature humaine : il y faut ajouter le sentiment et l'imagination; le sentiment, qu'il faut se garder de confondre avec les sens; et l'imagination, qui, par son but, ses résultats et les lois auxquelles elle est soumise, diffère essentiellement des autres facultés de l'intelligence. Le sentiment à sa plus haute expression, c'est l'amour; et le but, l'aliment, comme le principe de l'amour, c'est la perfection, c'est-à-dire le bien sans aucun mélange du mal. Ce but, comme il est facile de s'en convaincre, est tout à fait le même que celui de la liberté, et se confond en un sens avec le devoir; mais, comme objet de l'amour ou du sentiment, l'idée du bien, de la perfection, vient s'offrir à nous d'une manière plus soudaine et plus irrésistible que comme la règle et la condition de toute action libre. Or, n'est-il pas évident que tout ce qui est fini est imparfait; que tout ce qui est fini est sujet au mal, et que le mal, s'il n'est tout entier, comme on l'a dit, dans les limites mêmes qui circonscrivent les facultés de chaque créature, n'a du moins

pas d'autre origine? Le bien sans mélange, tel que le conçoit notre esprit lorsqu'il s'enquiert de la fin dernière de ses actes, tel que le demande notre âme dans ses plus constantes et ses plus vives aspirations, n'est donc pas autre chose que l'infini. Ce que nous disons du sentiment s'applique d'une manière non moins évidente à l'imagination. L'objet propre de l'imagination c'est le beau, comme l'objet propre de la réflexion c'est le vrai, et celui de la liberté et de l'amour le bien. Maintenant, soit qu'on cherche, sur les traces de Platon, à confondre le beau avec le bien; soit qu'à l'exemple de saint Augustin, il nous paraisse être la même chose que l'unité et l'harmonie; soit qu'avec des philosophes plus modernes nous y voyions l'accord de l'idée et de l'expression, de l'esprit et de la matière, ou les plus hautes conceptions de la raison revêtues d'une forme sensible, il est également nécessaire de lui donner pour principe l'infini. Il n'y a que l'infini, comme nous venons de le démontrer, qui soit à l'abri de l'imperfection et du mal. Il n'y a que l'infini où la contradiction, la disproportion, la multiplicité ne puissent trouver aucune place, et qui soit véritablement le modèle et la source de toute harmonie et de toute unité. Enfin l'infini n'est-il pas également ce que la raison peut concevoir et ce que les formes de l'imagination peuvent exprimer de plus élevé? Comme principe de l'intelligence, n'est-il pas la source de toutes les idées? Comme cause universelle, n'est-il pas l'auteur de tous les rapports qui existent entre les idées et les choses, entre la raison et les sens, entre l'esprit et la matière?

Nous voilà certains que notre esprit conçoit l'infini, puisque sans lui il nous est impossible de concevoir autre chose ni même de nous faire une idée de nos propres facultés. Nous voilà certains que l'infini, loin d'être une abstraction, comme l'école sensualiste a cherché à le faire croire, est au contraire le fondement, le principe et le type de toute réalité : il nous offre, sous les noms du temps et de l'espace, la condition de la durée et de la succession, de l'identité et de la diversité, c'est-à-dire de toutes les formes possibles de l'existence; il est la cause absolument libre et indépendante, l'être nécessaire et immuable, l'intelligence ou la pensée souveraine, la vérité, le bien et le beau sans restriction ni mélange. Il est tout cela à la fois, au même titre et au même degré, c'est-à-dire absolument, sous peine de ne pas être : car l'hypothèse de plusieurs infinis se détruit elle-même; plusieurs êtres qui ne sont pas dans la relation d'une cause à ses effets, se limitent les uns les autres, ou ne sauraient tenir la même place dans l'ordre général des existences, que si chacun d'eux était seul; par conséquent, à tous les autres attributs que nous avons donnés à l'infini, il faut ajouter l'unité. Mais ces attributs, ces caractères ou différents aspects de l'infini, comme on voudra les appeler, ne sont pas autre chose que les éléments mêmes ou les notions fondamentales de notre raison : donc, la raison est, à proprement parler, la faculté de l'infini; ou, ce qui revient au même, l'infini ne répond pas à une idée déterminée de notre esprit, à une conception unique et parfaitement distincte de toute autre; il est l'objet de la raison tout entière, considérée dans sa plus haute unité ou dans la synthèse rigoureuse de tous ses principes. Supposez qu'on réussisse à supprimer les notions de substance, de cause, de temps, d'espace, du vrai, du beau, du bien, de l'unité, vous donnez raison à ceux

qui regardent l'infini ou comme un mot vide de sens, ou comme un acte arbitraire de la pensée, c'est-à-dire comme la multiplication du fini par lui-même. Supprimez maintenant l'infini, il est évident que vous ferez disparaître du même coup la raison. On ne peut donc imaginer rien de plus vain et de plus contradictoire que de demander la connaissance de l'infini, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, à une autre faculté que la raison.

Mais ici se présente naturellement la seconde question que nous avons entrepris de résoudre : Comment concilier cette faculté de l'infini avec notre existence individuelle et finie? La conscience et la raison, comme nous venons de le démontrer, sont deux facultés inséparables et qui se pénètrent mutuellement. On ne pense pas sans savoir que l'on pense; on ne pense pas, non plus, sans avoir un objet, ou, ce qui revient au même, sans supposer un rapport nécessaire entre l'être et la pensée; et par conséquent sans admettre quelque chose qui existe absolument, qui est absolument vrai. Or, s'il est vrai que l'infini et le *moi* nous sont donnés en même temps et au fond par les mêmes facultés; si l'infini tombe sous la raison de la même manière que le *moi* sous la conscience, de quel droit les regardons-nous comme deux existences distinctes? En effet, le *moi* n'est pas seulement l'objet, il est aussi le sujet de la conscience; il est sujet et objet tout à la fois, il se pense et s'aperçoit lui-même dans le fait du sens intime : donc, l'infini devrait être considéré de la même manière comme le sujet et l'objet de la raison. Mais le sujet de la raison est le même que le sujet de la conscience : donc, le *moi* et l'infini ne seraient que deux aspects divers de la même existence, deux modes différents de la même pensée; la pensée se développant dans des mesures diverses, ayant à différents degrés la conscience d'elle-même, suffirait à l'explication de tout ce qui est. Une autre objection vient se joindre encore à celle-ci : l'infini, avons-nous dit, c'est ce qui ne souffre aucune limite, sous quelque point de vue et à quelque titre que ce soit. Or deux existences véritablement distinctes ne sont-elles pas par cela seul limitées l'une par l'autre? Si donc le fini est autre chose qu'un mode ou une simple limitation de l'infini, l'infini n'existe pas. Telles sont les difficultés que soulèvent la conception et l'existence simultanée de ces deux choses. Ces difficultés ne sont pas de notre invention : on les trouve dès le berceau de la métaphysique; elles ont servi toutes deux d'arguments au panthéisme; mais la première a plus particulièrement donné lieu au panthéisme idéaliste, qui a sa plus haute expression dans l'école allemande; la seconde au panthéisme réaliste, dont Spinoza est le véritable chef. Nous allons essayer de les résoudre l'une après l'autre, sans nous occuper ici des systèmes qu'elles ont fait naître.

S'il y avait une aperception de l'infini comme il y a une aperception du *moi*; ou si l'infini tombait sous notre raison comme nous-mêmes et nos propres manières d'être nous tombons sous la conscience, c'est-à-dire sans restriction et sans réserve, avec une évidence et une clarté égales dans l'un et l'autre cas, il serait vrai de dire que l'infini est tout entier dans la raison et ne peut être que là; qu'il est tout à la fois le sujet et l'objet de la raison, ou plutôt la raison même sans aucun autre attribut; la raison ayant conscience de soi, l'idée dans son plus complet développement. Mais les choses se passent-elles de la sorte? Prenons

un exemple : la raison me donne l'idée d'une cause absolue, infinie, qui n'a pas commencé et qui ne peut pas finir ; d'un autre côté, je m'aperçois moi-même comme une cause relative et finie, comme la cause de mes propres actions. Que l'on m'interroge sur l'existence de ces deux causes, je répondrai que je suis aussi certain de la première que de la seconde : car elles offrent toutes deux le plus haut degré possible de certitude. Mais que l'on me demande ce que je sais de leur nature, la réponse sera bien différente. La même aperception de conscience qui m'apprend que je suis une cause, me fait connaître en quoi consiste cette causalité, me montre comment elle s'exerce, m'en découvre enfin toutes les propriétés et toutes les conditions. Je chercherais en vain à me faire une idée adéquate de la cause infinie ; je chercherais en vain à comprendre, circonscrit comme je suis dans des limites infranchissables, comment sa puissance ineffable a multiplié les êtres sans se diviser elle-même, comment elle les a produits, comment elle prolonge leur existence et, en général, quels rapports elle conserve avec eux. Tout ce que je sais, c'est qu'elle ne peut pas être moindre que ses effets. Or, si parmi ces effets ou parmi les caractères qui les distinguent les uns des autres, parmi les attributs des êtres finis, on rencontre la liberté et l'intelligence, c'est qu'elle est elle-même un principe libre et intelligent. Qu'est-ce donc que nous apprend ici la raison? Elle nous apprend que tout ce qui a commencé, que tout ce qui est limité et fini tire son existence, soit médiatement, soit d'une manière immédiate, d'un principe sans commencement, sans limite et sans fin ; elle nous révèle, sous un rapport déterminé, celui de cause à effet, ou sous l'attribut de la force, quelque chose qu'aucun rapport, ni aucun attribut, ni aucune forme ne peut contenir, une nature qui déborde toutes les facultés de notre intelligence, et que par cela seul nous sommes forcés de distinguer de la nôtre : car ce qui est au-dessus de nous n'est pas nous ; ce que notre pensée est obligée de croire sans pouvoir l'embrasser ni le comprendre, ne saurait être cette pensée elle-même. On arrive à un résultat tout à fait semblable pour chacun des autres principes de la raison. Ainsi je ne me représente pas plus clairement, je ne *perçois* et ne *comprends* pas mieux l'infini sous l'idée de substance que sous celle de cause ; je crois seulement, d'une foi inséparable de l'idée elle-même, et nécessaire, universelle comme elle, qu'au-dessus de toutes les existences que nous connaissons et que notre imagination peut nous représenter il y en a une qu'aucune science ni aucune faculté humaine ne saurait atteindre. Ce que j'aperçois de plus positif et de plus clair sous les notions de temps et d'espace, c'est qu'aucune existence finie ni aucun mode général de l'existence, soit la simultanéité, soit la succession, soit l'étendue, soit la durée, ne peuvent être conçus sans l'infini ; c'est que l'infini est non-seulement la cause déterminante, le principe actif de ce qui est, mais la condition de ce qui est possible. En effet, pour que notre esprit puisse concevoir l'œuvre de la création, il ne suffit pas que nous ayons l'idée d'une cause suprême et absolument nécessaire, il faut encore qu'en regardant du côté des choses, elles nous apparaissent comme possibles en elles-mêmes, et susceptibles de se coordonner les unes avec les autres, quels qu'en soient la nature et le nombre. Or, le temps n'est pas autre chose que la possibilité infinie, inépuisable des successions, l'espace la possibilité

infinie, inépuisable des coexistences. Ce sont là deux nouveaux aspects de l'infini que l'on chercherait vainement à faire sortir des idées de cause et de substance; mais sans eux les idées de cause et de substance demeureraient incomplètes dans notre esprit, puisque nous ne concevrions pas dans quelle étendue elles peuvent se manifester. C'est en tant qu'il possède en lui le pouvoir de réaliser ces deux possibles, et que ce pouvoir a sa source dans une perfection actuelle, non successive, comme l'ont imaginé la plupart des apologistes du panthéisme, que Dieu nous apparaît sous le double attribut de l'immensité et de l'éternité. Il faut donc se garder de confondre, à l'exemple de Clarke, l'immensité avec l'espace et l'éternité avec le temps. Le temps et l'espace ne s'appliquent qu'à la création, c'est-à-dire à ce qui est multiple et successif. L'éternité et l'immensité expriment la perfection actuelle, l'unité indivisible et l'indépendance absolue du créateur; ils m'apprennent qu'il n'a pas besoin de la nature, mais que la nature a besoin de lui. Enfin, quand cette même existence qui n'admet ni limite, ni succession, ni partage, vient s'offrir à moi comme le but où aspirent, sans pouvoir y atteindre, mon intelligence, ma volonté et mon imagination, j'ai alors les idées du vrai, du bien et du beau; et ces idées, comme les précédentes, me forcent à étendre le domaine de la réalité au delà des bornes de ma conscience, c'est-à-dire de ma pensée.

Il y a ainsi deux éléments à distinguer dans la raison : les points de vue divers ou les formes invariables sous lesquelles le principe des choses vient s'offrir à notre esprit, c'est-à-dire les idées; et la croyance naturelle, inébranlable que ces idées, soit qu'on les considère isolément, soit qu'on les embrasse dans leur ensemble, n'épuisent pas la réalité et ne sauraient la contenir ni l'exprimer tout entière. Sans les premières il est évident que l'infini nous serait complétement étranger et inaccessible : car on ne connaît et l'on ne croit que ce que l'on conçoit, ou ce qui tombe sous une forme et dans une mesure quelconque sous notre intelligence. Sans la seconde, l'infini, et avec lui toute existence, se réduirait aux proportions de notre pensée, ou plutôt serait notre pensée même : car nos idées n'auraient plus d'objet distinct de leur propre essence; on se trouverait alors dans la nécessité de choisir entre l'idéalisme sceptique de Kant ou l'idéalisme absolu de Hegel. Mais on demandera si cette croyance ou cette foi naturelle, comme on voudra l'appeler, n'est pas, comme le sentiment, un fait variable et personnel. Comment cela pourrait-il être, si elle ne s'applique qu'à des idées universelles et nécessaires, ou si hors de ces idées elle ne peut pas même trouver place dans l'âme humaine? Or, puisque ces deux éléments, s'il est permis de les appeler ainsi, la foi et les idées, la foi dans l'infini, et les formes sous lesquelles l'infini se manifeste, sont absolument inséparables et ne se distinguent aux yeux de la réflexion que comme deux faces diverses d'une seule faculté; la raison, en faisant briller en nous sa lumière, nous force à chercher au-dessus de nous le foyer dont elle émane, et nous met en communication immédiate avec un objet supérieur à elle-même. C'est le cas de dire avec l'Apôtre (*Evang. S. Jean*, c. 1, ✝ 4) : *Et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt*. La raison n'est donc pas le dernier terme des choses : la raison n'est pas Dieu; mais elle est la parole de Dieu, sa parole vivante et di-

recte, le lien inévitable par lequel il reste uni à l'âme humaine, sans l'absorber en lui ni se confondre avec elle.

Mais cela même n'est-il pas impossible, ou n'y a-t-il pas une contradiction manifeste à regarder le fini comme une existence distincte de l'infini, c'est-à-dire comme une limite que celui-ci ne peut franchir? Après tout ce que nous avons dit sur le caractère général et sur chacun des principes de la raison, cette difficulté, malgré l'apparence de rigueur qu'elle présente, n'a pas le moindre fondement. En effet, pour enlever aux choses finies toute existence propre, toute valeur et toute puissance distinctes, il faut qu'on les considère ou comme de simples délimitations, en termes plus clairs, comme des portions déterminées, ou comme des modes de l'infini. Dans le premier cas l'infini nous représente une quantité, c'est-à-dire la somme ou la totalité de l'existence; dans le second, il se confond tout entier avec la notion de substance, sans laisser la moindre prise à un autre principe. Quelles que soient les images dont il aime à se servir; qu'il nous parle d'émanation, d'irradiation, d'écoulement, de *procès dialectique*, le panthéisme n'a que le choix entre ces deux hypothèses, s'il n'aime mieux les réunir. Eh bien, elles sont insoutenables l'une et l'autre. D'abord quantité et infini sont deux termes qui s'excluent absolument. Une quantité peut augmenter ou diminuer *indéfiniment;* elle n'est jamais *infinie.* Si petite ou si grande qu'on la suppose, elle n'est pas la plus petite ou la plus grande qui soit possible; elle n'offre donc jamais rien ni d'immuable ni d'absolu. L'infini, au contraire, n'augmente ni ne diminue; on n'y peut rien ajouter, on n'en peut rien retrancher; et, comme nous l'avons remarqué plus haut à propos de la différence de l'éternité et du temps, de l'immensité et de l'espace, il n'admet ni succession ni mesure; il est à la fois et indivisiblement tout ce qu'il est, ou il n'est pas. Aussi rien de plus chimérique et de plus vain que ces théogonies métaphysiques où l'on nous montre un dieu qui n'est jamais, mais qui devient toujours, et que l'on peut à peine arrêter au passage à travers ses évolutions sans fin. Il n'est pas plus vrai que ce que nous savons de l'infini se renferme tout entier dans la notion d'être ou de substance, et que la nature et l'humanité, les âmes et les corps, ne soient que des accidents fugitifs d'une substance unique, ou des qualités diverses d'un seul être. La notion de substance, comme nous l'avons démontré, ne peut pas se séparer de la notion de cause. Nous ne concevons pas comme principe des choses un être abstrait, qui n'est rien, qui ne fait rien, qui ne peut ni penser, ni vouloir, ni agir. Or, la relation vivante d'une cause et de ses effets, d'une force intelligente et des résultats produits par elle, nous offre une autre idée que le rapport abstrait de l'être à ses qualités, ou d'un tout à ses parties. La cause est une chose, l'effet une autre; et plus il y a de force, de vertu, de valeur dans l'effet, plus il y en a dans la cause : par conséquent, plus il y a de liberté dans l'homme et de puissance effective dans la nature, plus clairement nous apparaît en Dieu la majesté de l'infini. Veut-on aller plus loin et savoir comment la relation même de cause à effet est possible, ou comment la cause infinie a produit tout ce que nous voyons? On poursuivra alors une vaine chimère, car nous ne pouvons pas nous élever au-dessus de la raison et au-dessus de l'expérience. La raison



et l'expérience, en nous montrant ce qui est, nous font comprendre en même temps ce qui est possible. Or, l'une nous révèle l'existence de l'infini, non-seulement comme substance, mais comme cause, et par cela même comme cause intelligente et libre; l'autre nous découvre notre propre existence comme être fini et libre à la fois, comme être distinct, et non comme attribut d'un être universel. Si l'expérience ne nous montrait en nous le sentiment, la perception, la volonté, la mémoire, et hors de nous la génération, la vie, l'attraction, soupçonnerions-nous que ces choses fussent possibles? L'existence d'un être fini comme œuvre d'une cause infinie n'est pas plus difficile à concevoir.

Il est donc également faux de dire que nous connaissons l'infini comme nous nous connaissons nous-mêmes, comme nous connaissons la nature ou notre propre intelligence, et qu'il est absolument incompréhensible pour nous. Nous savons qu'il existe, et que rien n'existerait ni ne pourrait être conçu sans lui; nous savons qu'il a pour attributs l'unité, l'éternité, la toute-puissance, la pensée, la liberté, la perfection, et qu'il ne serait pas du tout s'il n'était pas tout cela à la fois, éternellement, sans division et sans intervalle; mais enfermés dans les limites de notre nature, qui s'étendent nécessairement à notre raison, nous ne pouvons pas nous substituer à lui, ou nous transformer en lui, pour sonder l'abîme de sa conscience, goûter sa béatitude, voir ce qui est présent à sa pensée, contempler à leur source les splendeurs qui illuminent notre âme et le monde extérieur. Nous nous arrêtons ici : car tout ce que nous pourrions dire sur ce sujet ne vaudrait pas la page éloquente que nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs.

« Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en effet l'incompréhensibilité lui appartient; mais il faut bien entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet : par là nous le connaissons. « Les cieux racontent sa gloire, » et « depuis la création, « ses vertus invisibles sont rendues visibles dans ses ouvrages; » sa puissance dans les milliers de mondes semés dans les déserts animés de l'espace; son intelligence dans leurs lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie intellectuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit; Dieu, tout

en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester ni, par conséquent, nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible. Par-delà ces incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible; mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infinitude. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique; c'est une conception simple et primitive, qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au faîte et à la limite de toute explication. Quelque chose d'inexplicable à la pensée, voilà où tend la pensée elle-même; l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinitude; mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies qui la découvrent et qui la voilent; et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y trahissant à peine une ombre éphémère de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deus absconditus.* » (COUSIN, *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne,* 5 vol. in-12, Paris, 1846, t. IV, 12$^{me}$ leçon.)

**INSTINCT** [dans l'homme et dans les animaux]. On entend par *instinct,* comme l'indique à merveille l'étymologie du mot (ἐν *dedans,* στίζειν, *piquer*), une stimulation intérieure, qui détermine l'être vivant à une action spontanée, involontaire, ou même forcée, dans un but de conservation ou de reproduction.

L'instinct est donc un phénomène qui appartient à la vie et aux seuls êtres organisés. Il se distingue par là même des forces générales de la nature, telles que l'attraction ou la pesanteur, et des forces mécaniques ou chimiques qui agissent sur la matière non organisée. En effet, la molécule non organisée ou libre demeure en repos tant que rien d'extérieur ne vient la solliciter d'agir. Au contraire la molécule organique, enchaînée dans un système d'éléments qui réagissent les uns sur les autres, et conspirent vers un même but, est forcée de subir cette loi d'ensemble et d'unité; elle concourt aux fonctions que l'être vivant est obligé de remplir pour se conserver, se propager, et atteindre le but de son existence sur la terre.

Chez les êtres mêmes dont l'organisation est la moins sensible, dans les animaux ou dans les plantes dont toute la vie semble se réduire à un pur mécanisme, on aperçoit déjà des efforts, des dispositions, des mouvements spontanés, dirigés vers un but de conservation ou de réparation, et qu'il est impossible d'attribuer à une autre force qu'à celle de l'instinct. Cette force se développe d'une manière plus complète et plus énergique dans les animaux doués de sensibilité, et chez ceux qui arrivent à un certain degré d'intelligence. Enfin elle se montre aussi chez l'homme à côté de la liberté et de la raison, mais sans la coopération de ces deux facultés : car, ainsi que nous espérons le démontrer tout à l'heure, son empire ne s'étend pas au delà des besoins de l'organisme et des actes réguliers de la vie.

I. *De l'instinct en général et des principaux systèmes auxquels il a donné lieu.* — L'instinct est véritablement inné. Il précède même l'entier développement des organes. Il prélude aux opérations qu'ils sont destinés à accomplir, ou les sollicite; il se transmet de génération en génération dans les *espèces;* et s'il se modifie dans les *races*, c'est sans doute avec des altérations correspondantes ou simultanées dans la constitution organique elle-même, comme on l'observe dans les métamorphoses des insectes. Enfin il survit à la mutilation de certaines parties essentielles de l'organisme. C'est ainsi que les eunuques et les animaux qu'on a réduits à la même condition conservent encore l'appétit des sexes.

Le sensualisme lui-même, par la bouche de Lucrèce, reconnaît l'existence de ces germes invariables, *semina rerum*, de ces formes préconçues, destinées à se transmettre de génération en génération, et à se développer dans une série d'actes fatalement enchaînés les uns aux autres. On voit en effet les animaux et les plantes assujettis durant tout le cours de leur existence à la loi constante et régulière de leurs instincts. Il y a donc une force active, intelligente, distincte des propriétés aveugles de la matière, qui produit, conserve et dirige les êtres organisés, les animaux surtout, puis les laisse retomber, quand ils ont rempli leur destination, dans le réservoir général de la nature. L'instinct n'est pas autre chose que l'action même de cette force, ou la manière dont elle nous fait sentir sa présence.

En effet, si l'on ne fait pas remonter l'origine des instincts jusqu'à une cause intelligente, auteur et providence du monde, on sera obligé de regarder la matière comme un principe vivant et actif par lui-même, apte à se transformer en toutes choses et à produire par sa propre énergie toutes les organisations possibles. Ce n'est pas seulement dans l'antiquité et dans le système grossier des atomes, ni pendant l'enfance des sciences naturelles, qu'on rencontre cette opinion. Elle s'est conservée chez les modernes, unie à des doctrines d'un ordre plus élevé. Ainsi Colerus raconte, dans la vie de Spinoza, que ce philosophe aimait à voir des mouches et des araignées aux prises les unes avec les autres, trouvant dans ce spectacle une preuve évidente de l'activité spontanée de la matière. L'idée d'une matière vivante, animée et spontanément active, a passé de Spinoza a plusieurs philosophes et savants de l'Allemagne, attachés à la *philosophie de la nature*. Enfin elle existe encore aujourd'hui chez plusieurs naturalistes français, partisans de Lamarck et de la *philosophie anatomique* de M. Geoffroy Saint-Hilaire.

Ce n'est pas ici le lieu de combattre cette hypothèse avec des arguments métaphysiques; nous nous contenterons de lui opposer quelques raisons tirées des sciences naturelles, des lois générales de l'organisation et du sujet même qui nous occupe. Or, si la matière possédait par elle-même la faculté de revêtir au hasard toute espèce de formes et de produire, sans frein, sans règle, sans suite, des combinaisons toujours nouvelles, pourquoi ne nous offre-t-elle plus d'exemples de ces générations spontanées qui ont dû nécessairement précéder les autres? Pourquoi ne voyons-nous pas se produire chaque jour des animaux, des plantes, des êtres et des formes inconnus? Pourquoi ceux qui existent, c'est-à-dire les espèces qui peuplent tous les éléments, et dont les germes ou les semences sont sans cesse mélangés les uns avec les autres, se conservent-ils purs et religieusement séparés depuis un nombre incalculable de siècles? D'ailleurs cette même énergie aveugle, qui serait capable de tout produire, serait aussi capable de tout détruire, et nous devrions voir à chaque instant des organisations et certaines lois de l'organisation disparaître d'elles-mêmes ou se modifier et s'affaiblir, comme nous devrions en voir d'autres sortir, pour ainsi dire, sous nos yeux, du chaos universel. Mais rien de tout cela n'a lieu : il n'y a dans la nature ni génération ni destruction spontanée, et les prétendues observations qu'on a invoquées en faveur de la première de ces deux hypothèses ont été démenties par des observations plus exactes et une expérience plus éclairée.

Les instincts, comme les formes organiques dont ils sont l'expression, ne se transmettent que par la voie des générations normales ; la nature seule ou son sublime auteur les tient sous son empire. Ainsi restent immuables, ou sans perfection ni détérioration possibles, les races sauvages et naturelles de ces myriades d'insectes et d'animalcules qui peuplent l'air, la terre et les eaux jusque dans leurs abîmes. Ni le perroquet n'apprend à sa postérité à parler, ni l'abeille et la guêpe cartonnière ne construisent mieux leurs hexagones après tant de siècles d'expérience. Le fourmi-lion, né orphelin et privé de l'exemple de ses parents, creuse sa trémie dans le sable aussi parfaitement le premier jour de son éclosion et de sa vie qu'à la fin.

Cependant certaines habitudes acquises passent dans les instincts. Ainsi, *bon chien chasse de race*, suivant le proverbe; et l'on ajoute que l'*habitude* longuement enracinée peut devenir *nature*, jusque-là qu'on s'est enquis, avec Pascal, si ce qu'on appelle nature ne serait pas une primitive et antique accoutumance, contractée dans le long cours des siècles.

Cela n'empêche pas qu'il y ait une différence profonde et comme une barrière infranchissable entre l'instinct primitif, inaltérable, qui repose sur la structure même de l'être organisé, qui naît avec lui, qui opère fatalement comme une machine intelligente, et les facultés acquises par l'éducation ou l'habitude. Celles-ci venant de l'extérieur, superposées, *adventices*, restent variables, ne peuvent jamais s'assimiler complétement avec la nature des êtres, ni se transmettre par la génération. Elles se perdent par des habitudes contraires ou par désuétude, comme dans l'animal redevenu sauvage.

Il est à remarquer que la plupart des métaphysiciens qui ont traité des

facultés instinctives se sont trompés sur ce point. N'ayant guère étudié que l'homme, dont les mouvements et les passions subissent plus ou moins l'emploi du raisonnement, ils ont aisément conclu que l'instinct est une branche égarée de l'intelligence, une ébauche plus ou moins imparfaite de la pensée humaine dans les brutes. Cabanis emploie encore souvent le terme d'habitudes instinctives. C'est d'après le principe général sur lequel est fondée la philosophie de Locke et de Condillac : « L'instinct, dit ce dernier (*Traité des animaux*, 2e partie, ch. 5), n'est rien, ou c'est un commencement de connaissance, ou bien l'habitude privée de réflexion. » On reconnaît bien ici l'auteur du système de la sensation transformée, le philosophe qui fait dériver d'une influence extérieure les facultés les plus secrètes et les mouvements les plus intimes de notre être. Mais comment un chétif insecte, sortant de son œuf, va-t-il trouver dans lui seul des stratagèmes et des instruments tout préparés pour arrêter sa proie, comme fait l'araignée?

Qu'on ne croie pas échapper à la difficulté, en se représentant l'animal comme une simple machine exécutant avec précision un mouvement aveugle et uniforme. Toutes les circonstances de sa vie ne se ressemblent pas : tantôt chenille et tantôt papillon, il est obligé de varier ses procédés comme les formes de son existence.

Frappés de tant de merveilles, les anciens n'hésitèrent pas à les rapporter à la Divinité : *esse apibus divinæ particulam auræ*. Les dieux, poursuivis par les Titans, s'enfuirent, dit la fable, en Egypte sous diverses formes d'animaux. De là l'opinion que les brutes devaient être vénérées comme des divinités bienfaisantes, ou qu'elles devenaient, par la métempsycose, un lieu d'expiation pour les âmes humaines. Ceux qui n'ont pas adopté ces fables grossières ont confondu l'instinct avec l'intelligence, et ont accordé aux animaux un degré de raison proportionné à leurs besoins et aux fonctions qu'ils ont à remplir. D'autres, allant plus loin encore, ont placé la raison des bêtes au-dessus de celle de l'homme. Un écrivain du XVIe siècle, Rorarius ou Jérôme Rorario a soutenu cette thèse : *Quod animalia melius utantur ratione homine*. Cette opinion ne manque pas de vraisemblance, si l'on considère la loi de l'instinct comme un frein qui arrête l'animal dans les excès du manger, du boire, de la génération, et autres appétits trop souvent déréglés dans notre espèce. Néanmoins les brutes ont aussi leur intempérence, et dépassent très-souvent les bornes où la nature a voulu contenir leurs passions, surtout quand elles sont soumises à l'influence de l'état social qui, chez elles comme chez l'homme, exaspère en plusieurs sens les fonctions de la sensibilité.

La doctrine qui accorde aux animaux une intelligence proportionnée aux besoins de leur organisation, régna paisiblement dans le monde depuis Aristote jusqu'à l'avénement du cartésianisme. Mais alors elle fut détrônée par la fameuse hypothèse qui transforme les bêtes en purs automates. Déjà un médecin espagnol du XVIe siècle, Antonio Pereira, dans un ouvrage intitulé *Antoniana Margarita* (in-fo, Medina del Campo, 1554, et Francfort, 1610), avait refusé aux brutes non-seulement l'intelligence, mais l'âme sensitive que tout le monde leur accordait, c'est-à-dire la sensibilité. Descartes et ses disciples, ne connaissant pas de milieu entre une âme raisonnable et la matière brute,

furent naturellement conduits au même paradoxe; ils le présentèrent sous des formes si ingénieuses, lui donnèrent un caractère si rigoureux en apparence et si séduisant pour l'esprit, qu'ils parvinrent à lui gagner la majorité des philosophes et des savants. L'opinion contraire conserva toutefois un certain nombre de partisans. En Angleterre Cudworth, en Allemagne Stahl et les animistes persistèrent à accorder aux bêtes un certain degré d'intelligence. Samuel Reimarus mit au service de cette idée de très-bonnes observations. Mais leurs principes ne prévalurent pas. Après l'école de Descartes vint celle de Locke et de Condillac, qui ne fut pas plus favorable à l'instinct et aux phénomènes instinctifs. Faisant dériver toutes nos facultés du dehors et n'admettant absolument rien d'inné, il était naturel que ces deux philosophes cherchassent à expliquer tous les actes de l'instinct par l'habitude et l'association des idées. Leur sentiment fut partagé par presque tout le XVIII[e] siècle, malgré les admirables travaux des Réaumur, des Geer, des Huber, etc. Cabanis, quoique un des représentants les plus illustres et les plus convaincus de cette philosophie, a cependant revendiqué les droits de l'instinct. Buffon, comme on sait, penchait vers l'automatisme. Enfin l'hypothèse sensualiste fut abandonnée à son tour. L'école écossaise, fondée par Hutcheson, glorieusement continuée par Reid et Dugald-Stewart, restitua à la Providence le rôle qu'elle remplit dans la nature, et à l'instinct la puissance qu'il exerce sur tous les êtres vivants.

Ainsi, jusqu'à ces derniers temps, où la méthode d'observation a été appliquée avec un égal succès à la philosophie et aux sciences naturelles, on est tombé, en cherchant à se rendre compte des phénomènes instinctifs, dans l'une ou l'autre de ces trois erreurs : ou l'on a confondu l'instinct avec l'habitude : c'est l'opinion de Locke et de Condillac ; ou on l'a identifié avec l'intelligence : c'est la doctrine des philosophes de l'antiquité et du moyen âge ; ou, enfin, comme dans l'hypothèse cartésienne, on l'a réduit à un pur mécanisme, et c'est avec ce principe qu'on a tenté d'expliquer toute la vie animale. Nous avons déjà réfuté d'avance la première de ces erreurs; les observations qu'il nous reste encore à présenter feront justice des deux autres.

II. *De l'instinct considéré dans les animaux.* — Quand on considère les êtres vivants sous le point de vue seul de l'organisme, on est forcé de les diviser en trois grandes classes : les uns, comme les végétaux, les zoophytes et les animaux de l'ordre le plus infime, ou n'offrent aucune trace d'un système nerveux, ou n'en ont que des rudiments grossiers et épars; les autres, au nombre desquels on comprend les vers, les insectes, les mollusques, les crustacés, n'ont qu'un appareil nerveux, dit *ganglionnaire,* dont les rameaux et les branches rattachés entre eux par différents nœuds ou ganglions, donnent à la vie de l'unité et de l'ensemble. Enfin, à ce premier système dont dépendent exclusivement les fonctions de la vie organique, par exemple celles de la nutrition et de la génération, vient se joindre chez les races vertébrées un système d'un ordre plus élevé, ayant son siége dans la tête et dans la colonne vertébrale : c'est celui qui communique avec les organes des sens et avec les muscles, et préside à ce qu'on est convenu d'appeler la vie de relation.

On observe dans le développement de l'instinct ou de la force provi-

dentielle qu'on appelle de ce nom, trois phases parfaitement en rapport avec ces trois degrés de l'organisme. Dans le premier, l'instinct est à peine sensible; dans le second, il arrive à son apogée, et produit ses plus merveilleux résultats; dans le troisième, on le voit décliner successivement, et se retirer en quelque sorte devant la volonté et l'intelligence.

Il n'entre pas dans notre plan de nous arrêter à ces êtres incomplets qui représentent le premier degré et comme les premières ébauches de l'organisation et de la vie : leurs mouvements sont essentiellement automatiques; cependant, comme nous en avons déjà fait la remarque, on y reconnaît aussi quelques traces d'un instinct prévoyant et conservateur.

Les animaux les plus instinctifs sont ceux qui appartiennent au degré suivant. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur l'histoire des abeilles, des fourmis, des araignées et de la plupart des insectes. Destinées à traverser dans leur éphémère existence une suite étonnante de métamorphoses, ces petites créatures changent de goûts et d'instincts en changeant de forme. Nées après la mort de leurs parents, et souvent sous une forme différente, avec d'autres attributs et d'autres besoins, elles déploient, à peine sorties de l'œuf, une prodigieuse industrie; et cette industrie se conserve, malgré la différence des objets et des procédés, dans tous les autres états par lesquels ils passent. Tous leurs mouvements ont une précision merveilleuse. Quelques-unes de leurs opérations, par exemple les cellules de l'abeille, sont d'accord avec les résultats les plus élevés de la mécanique et de la géometrie; mais elles ne peuvent pas s'écarter de la voie qui leur est tracée; elles ne peuvent ni se modifier ni se perfectionner par l'éducation, également incapables d'oublier, d'imiter et d'apprendre.

Il n'en est pas de même des animaux pourvus d'une organisation plus complète, de sens plus parfaits et destinés à vivre plus longtemps, c'est-à-dire des vertébrés et principalement des mammifères. Ceux-là sont soumis dans différentes mesures, les uns plus, les autres moins, à l'empire de l'éducation et de l'habitude. Nous ne rappellerons pas tout ce que l'homme est parvenu à enseigner à certains oiseaux et à certains quadrupèdes; mais on a réussi à apprivoiser même des lézards, des serpents et des poissons. Or, si la brute peut s'écarter de la voie que la nature lui indique, pour obéir à une autre impulsion; ou si on la voit poursuivre un même but par des moyens très-différents, appropriés à la différence des circonstances purement fortuites où elle se trouve, ne faut-il pas en conclure qu'elle jouit d'un certain degré de volonté et d'intelligence?

Cette conclusion n'a rien en elle-même qui doive nous alarmer. Il y a plusieurs degrés dans l'intelligence et dans la volonté, comme il y a plusieurs degrés dans la sensibilité et dans l'organisme. Entre la raison qui conçoit l'infini, le beau, le bien, le juste; et la perception, la mémoire et l'imagination des sens, il y a tout un abîme. De même pour la volonté : quel chemin à faire depuis le simple pouvoir de contenir un désir pour en satisfaire un autre ou pour éviter une souffrance immédiate, jusqu'à la liberté d'opter entre le bien et le mal, jusqu'à l'héroïsme d'un Régulus et d'un d'Assas! Ne craignons rien pour les prérogatives de la nature humaine; elles sont d'un tel caractère qu'il n'y a pas pour elles de rivalité possible ici-bas. Ce qui a donné naissance à l'hypothèse

cartésienne, c'est, comme nous l'avons déjà dit, la supposition erronée qu'il n'y a point de milieu entre la matière brute et une âme douée de raison comme la nôtre, ayant droit, par conséquent, à l'immortalité. Les théologiens du moyen âge, attachés à l'opinion d'Aristote, et parmi eux saint Thomas d'Aquin (*Summa theologiæ,* pars 1ª, sect. II, quæst. 13, art. 3) et Albert le Grand (*de Anim.*, lib. III), étaient beaucoup moins timides. Mais il y a, outre leur autorité, l'autorité bien autrement incontestable des faits. On dresse à toutes sortes d'exercices, on corrige et l'on modifie des animaux appartenant à des espèces diverses, et même des bêtes féroces : comment cela se pourrait-il avec l'impulsion invariable de l'instinct ou le mouvement encore plus aveugle d'une machine? Voyez ce chien, les yeux ardents et les entrailles creusées par la faim, devant un morceau qui tente sa convoitise. Il n'a qu'un mouvement à faire pour le saisir, et personne ne le menace, personne ne le surveille; mais il se rappelle les coups de fouet qu'il a reçus en punition d'un méfait semblable, et il s'en va, la tête basse, la queue entre les jambes, avec une profonde tristesse. Il a donc la mémoire du passé, la prévoyance de l'avenir, la faculté de comparer la douleur qu'il a éprouvée au plaisir qui le tente à présent, et la force de volonté nécessaire pour sacrifier celui-ci afin d'éviter celle-là. Il y a d'autres faits non moins significatifs qui viennent à l'appui de notre conviction. L'intelligence des animaux est à peu près sujette aux mêmes accidents que celle de l'homme. On peut l'engourdir ou la surexciter par les narcotiques, par les spiritueux, par le vin. On enivre les chevaux; tous les pêcheurs savent qu'on enivre facilement les poissons; en mêlant de l'ivraie à leur nourriture on accoutume les oies et les canards sauvages au joug de la domesticité; enfin qui ne connaît les terribles effets de la rage, dont l'homme aussi peut ressentir les atteintes, et qui a tant d'analogie avec la folie furieuse? En comparant ces accidents et cette variété de combinaisons aux changements toujours prévus que provoque l'instinct, il est impossible de ne pas les attribuer à deux principes tout différents.

III. *De l'instinct considéré dans l'homme.* — Du moment que l'intelligence et la liberté ont pu pénétrer chez un être, on comprend que plus elles sont développées, moins elles laissent de place à l'impulsion aveugle de la nature. Aussi l'homme, chez qui l'intelligence arrive jusqu'à la raison, chez qui la volonté s'élève à la liberté morale, est-il le moins assujetti à la loi de l'instinct; et c'est là ce qui fait en même temps sa grandeur et sa misère : car s'il ne conserve pas son rang au-dessus de la brute, il tombe infailliblement au-dessous d'elle.

Cependant l'instinct ne perd pas sur lui tous ses droits; mais son empire est plus grand sur l'enfant que sur l'homme fait, sur le sauvage que sur l'homme civilisé. Quel autre maître, en effet, a pu enseigner au nouveau-né à dilater et à contracter sa poitrine pour recevoir et renvoyer alternativement l'air si nécessaire à ses poumons? Qui lui a appris que le lait de sa mère ou de sa nourrice pourra calmer sa faim et sa soif? Qui l'a exercé à attirer dans sa bouche cette liqueur bienfaisante et à la faire descendre par un autre mouvement jusqu'à l'organe destiné à la recevoir? « Les anatomistes, dit Reid (*Œuvres complètes*, trad. de Jouffroy, t. VI, p. 10), ont décrit environ trente paires de muscles employées dans la succion; chacun de ces muscles doit être servi par

son nerf propre, et ne peut agir que par l'influence de ce dernier; l'action de tous ces muscles et de tous ces nerfs n'est pas simultanée : ils doivent se mouvoir dans un certain ordre, et cet ordre n'est pas moins nécessaire que l'action elle-même. » C'est par un effet du même principe que l'enfant gémit et se plaint lorsqu'il souffre, qu'il a peur quand on le menace, qu'il a horreur des ténèbres, qu'il se réjouit à la vue de la lumière, etc. A côté de ces instincts qui appartiennent plus ou moins à la nature animale, il y en a d'autres d'un ordre supérieur, par exemple l'instinct de l'imitation (*Voyez* ce mot) et celui de la sociabilité. L'homme, dans tout le cours de sa vie, est plus ou moins imitateur; mais à aucune époque cette qualité ne se signale d'une manière plus évidente et plus spontanée que pendant l'enfance; elle est une des bases les plus importantes de l'éducation, une des conditions les plus nécessaires de notre perfectionnement, et nous explique la prodigieuse facilité des enfants pour le langage; beaucoup mieux que les haineuses théories des de Maistre et des de Bonald, elle prouve que l'homme est né pour la parole. C'est par un fait tout aussi instinctif que se trahit d'abord la sociabilité humaine. L'homme a naturellement horreur de la solitude; avant de pouvoir les aimer, avant de soupçonner combien leur appui et leur expérience lui sont nécessaires, il recherche ses semblables, se plaît à vivre avec eux, et préfère encore avoir à souffrir de leurs mauvais traitements que de leur absence. C'est ainsi qu'on a vu de pauvres enfants pleurer avec amertume, quand ils ont pu savoir ce que c'est que la mort, la perte d'un maître ou d'une marâtre impitoyable.

On voit donc dès l'âge le plus tendre se développer dans l'homme deux espèces d'instincts : des instincts matériels, et des instincts sociaux. Les uns sont aussi aveugles que les autres et aussi étroitement liés à notre constitution organique. L'état de société, dans une certaine mesure, est la condition de notre existence physique, tout autant que de notre existence morale. Il a donc fallu qu'une impulsion irrésistible de la nature nous rapprochât de nos semblables avant que l'expérience ait eu le temps de nous convaincre de cette nécessité. Il a fallu qu'avec les moyens nécessaires pour vivre en commun, par exemple les organes de la parole, le Créateur nous ait donné en même temps le besoin de les exercer. Aussi ne faut-il pas confondre les instincts sociaux, dont quelques animaux sont pourvus comme nous, avec le sentiment moral ou les affections réfléchies et en grande partie libres qui nous attachent les uns aux autres. L'instinct et le sentiment sont deux choses bien différentes. Le premier est toujours en rapport avec l'organisme, et n'admet ni la conscience ni la liberté; le second vient des profondeurs mêmes de l'âme, et ne saurait subsister si l'âme ne l'accepte et n'en a la pleine connaissance. C'est pousser au dernier degré l'abus du langage que d'admettre avec Reid des instincts intellectuels. Oui, sans doute, il y a des actes spontanés de l'intelligence, il y a des croyances et des jugements spontanés; mais spontané et instinctif ne sont pas synonymes. La spontanéité et la conscience, la spontanéité et la liberté s'accordent à merveille l'une avec l'autre. Pour suivre sans réflexion un mouvement généreux de mon cœur en ai-je moins de mérite? Suis-je moins responsable quand je cède de la même manière à l'orgueil ou à

l'envie? S'il en était autrement, la raison même ne serait qu'un instinct: car tous les principes qui la constituent sont mis en application et, par conséquent, acceptés par l'esprit, avant qu'il ait eu le temps de les soumettre à l'analyse.

Tous les instincts qu'on observe dans l'enfant se retrouvent chez l'adulte avec quelques-uns de plus, comme l'instinct de la génération, celui de la maternité, celui de la guerre, qui ne tiendrait pas une si grande place dans l'histoire de l'humanité, s'il n'avait des racines dans le fond de la nature humaine. Mais, tandis que l'enfant les suit avec docilité, si aucune autorité ni aucune force extérieure ne l'en empêche, l'homme fait leur résiste, et les force de plier sous les lois de sa raison, sous les erreurs de son jugement ou les caprices de sa fantaisie. Cette résistance, il est libre de la pousser jusqu'au sacrifice de la vie, jusqu'à la destruction de lui-même. Une différence analogue existe entre le sauvage et l'homme civilisé. Aussi, malgré les pâles rayons qui traversent sa nuit profonde et nous laissent apercevoir en lui une ombre de la nature humaine, le sauvage est-il condamné comme les animaux et avec plus de souffrance, puisqu'il soupçonne un autre état, à tourner éternellement dans le même cercle de besoins et de violence. L'homme civilisé, au contraire, maître de lui-même, semble l'être aussi de toute la nature. Par la science, il la force à répondre à toutes ses questions; par l'industrie, il la fait obéir en esclave à ses moindres désirs; par la conquête successive de sa liberté, il donne un sens et un caractère sublime à sa propre histoire. Lui seul est dans les conditions de la nature; le premier n'en est qu'une ébauche avortée.

Indépendamment des ouvrages et des auteurs que nous avons cités dans cet article, on pourra consulter, parmi les anciens : Aristote, *Histoire des animaux*. — Plutarque, le traité d'*Isis et d'Osiris*, et *Quels animaux sont les plus avisés de la terre ou des eaux*. — Porphyre, *de Esu animalium*. — Galien, *de Venæ sectione*, c. 1.

Parmi les modernes : Lesser, *Théologie des insectes*, avec les remarques de Lyonnet, 2 vol. in-8°, la Haye, 1742. — Samuel Reimarus, *Observations physiques sur les animaux*, 2 vol. in-12, Amst. et Paris, 1771. — J. J. Virey, *Histoire des mœurs et de l'instinct des animaux*, 2 vol. in-8°, Paris, 1822; et l'article *Instinct*, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*. — William Kirby, *On the History habits and instincts of animals*, in-8°, Londres, 1835. — M. Flourens, *Résumé des travaux de Frédéric Cuvier*, in-12, Paris, 1845. X.

**INTELLIGENCE.** L'intelligence est une des trois facultés principales de l'âme humaine; c'est celle par laquelle l'homme connaît les choses. Ce que c'est que connaître et ce que c'est qu'intelligence, personne ne l'ignore, puisque tout le monde connaît et pense en effet. Il ne faut donc pas demander une définition de ces termes; aucune définition ne saurait suppléer l'expérience que chacun fait en soi de la pensée, et la plus savante nous éclairerait moins que le plus petit des exemples. Les faits se montrent; ils ne se définissent pas.

Or, les faits par lesquels se manifeste l'intelligence, réunis par un commun caractère qui permet de les réduire en un genre, de les appeler du même nom et de les attribuer à une faculté unique, sont ce-

pendant de diverses sortes. Nous trouvons en nous plusieurs espèces de pensées; et autant il y en a, autant il faut reconnaître de façons diverses d'opérer pour l'esprit, ou, en d'autres termes, de facultés intellectuelles. Séparées dans nos classifications, ces facultés concourent presque toujours dans le travail de l'esprit. Il n'y en a pas une seule qui ne suppose toutes les autres, et l'une d'elles supprimée, toutes s'arrêteraient. Telle est l'admirable économie de notre constitution intelligente : tout s'y tient comme dans une machine bien construite; il n'y a rien de trop, et rien n'y manque, et chaque ressort, en même temps qu'il a sa fin spéciale, est nécessaire à tous les autres et sert à tout. Liées ainsi dans la simultanéité de la vie et par une continuelle réciprocité de services, nos facultés intellectuelles ne se confondent pas cependant. Bien qu'elles ne soient que les manifestations variées d'une faculté unique et simple au fond, la diversité réelle de leurs objets, de leurs opérations et de leurs produits, permet qu'on les décrive chacune à part, et la clarté l'exige. Il ne s'agit ici que d'en donner la liste et le signalement, en marquant leurs rapports de dépendance et de succession.

L'homme est placé ici-bas au milieu d'un monde auquel sa condition présente le lie par d'inévitables rapports. Entouré de corps de toutes parts, et attaché lui-même à un corps dont il partage ou ressent tous les états, il subit à chaque instant, par le sien, les atteintes des autres, et il rend aux autres corps, par l'intermédiaire du sien, l'action qu'il en reçoit. C'est dans ce commerce avec la nature, auquel il ne peut se soustraire, qu'il trouve les plus ordinaires occasions de ses travaux et de ses luttes; il y rencontre des résistances qu'il faut vaincre, des puissances ennemies qu'il faut soumettre ou éviter, des biens nécessaires à sa vie, qui ne se donnent pas d'eux-mêmes, et qu'il faut prendre. Ayant beaucoup à craindre et beaucoup à espérer de la part de la nature, il devait être capable de la connaître. Dieu pour cela lui a donné les sens, ou cette faculté qu'on nomme, en philosophie, la *perception extérieure*. Dans son acception vulgaire, le terme de *sens* désigne à la fois cinq organes bien connus, avec l'appareil nerveux qui correspond à chacun d'eux, et la capacité qui est en nous de recevoir diverses sortes de sensations et de connaissances, à propos de l'action des objets du dehors sur ces organes. Dans son acception philosophique, le mot *sens* désigne exclusivement cette dernière capacité. Quant à la structure de l'organe, quant à l'impression qui se fait sur lui et est portée par les nerfs jusqu'au cerveau, cela est entièrement du ressort de la physiologie. Les sensations et les notions qui résultent en nous de l'action des objets matériels sont elles-mêmes, abstraction faite de la distinction des organes, très-diverses : elles n'ont de commun que l'unité de la conscience en laquelle elles se réunissent, en sorte que, à ne les considérer qu'en eux-mêmes, on pourrait regarder les cinq sens par lesquels nous les obtenons comme cinq facultés distinctes. Mais la concomitance habituelle des données de chaque sens avec celles des autres nous apprend et nous oblige à rapporter aux mêmes objets les qualités que, directement ou indirectement, elles nous manifestent; et cette unité, en quelque sorte objective, nous autorise à son tour à confondre les cinq sens sous le titre commun de *perception extérieure*.

Par les sens, je n'ai l'expérience que de ce qui leur est actuellement soumis et immédiatement présent; la perception ne s'étend pas au delà de l'instant dans lequel elle s'opère. Or, connaître seulement ainsi, ce serait presque ne connaître pas. Que ferais-je, en effet, de mes connaissances, si elles s'évanouissaient sans retour à mesure que je les acquiers? Autant vaudrait ne les pas acquérir. Les choses que j'aurais perçues le plus souvent me seraient toujours nouvelles; il me faudrait recommencer sans cesse, et sans avancer jamais, l'acquisition de mes idées les plus anciennes. Aussi la nature a-t-elle donné à l'homme le pouvoir de garder et de ressaisir, dans l'occasion, les connaissances déjà obtenues; et cette puissance de reproduire, en l'absence des objets, les résultats de l'expérience sous la forme du souvenir, c'est la *mémoire*. Nous la signalons ici par son caractère le plus extérieur et par son nom le plus connu. Mais une étude attentive de la mémoire fait découvrir qu'elle n'est qu'une variété d'un fait plus général qui, dans la langue psychologique, porte un nom particulier : ce fait est la *conception*. Pour me rappeller en effet un objet que j'ai connu, il faut deux choses : d'une part, que l'idée de cet objet se retrace à ma pensée; d'autre part, que je reconnaisse cette idée, que j'aperçoive qu'elle n'est pas nouvelle. Le souvenir suppose invariablement la conception ou représentation mentale de l'objet qu'on se rappelle; mais la conception n'engendre pas toujours le souvenir. Par exemple, je conçois tous les mots que j'écris, à mesure que le mouvement de ma pensée me les suggère, et je sais bien que je ne les invente pas; mais je ne m'arrête pas à les reconnaître expressément; je n'en rattache l'idée à aucune époque précise de ma vie passée; je les conçois et c'est tout; et quand les mots me viennent ainsi, je ne dis pas que je m'en souviens. Quelquefois c'est une phrase entière qui me revient à la pensée; je l'ai lue quelque part; mais, ne la reconnaissant pas, je l'écris comme si elle était de moi : cela s'appelle alors une *réminiscence*. Mais quelquefois aussi c'est réellement que j'assemble dans un ordre nouveau les idées et les mots que je conçois, et l'on nomme cela plus ordinairement *imaginer* : c'est ainsi que je conçois un hippogriffe, que j'imagine une sirène, que je me figure un palais plus magnifique que tous ceux qui existent, ou quelque autre création idéale. J'ai l'air, en effet, de créer; au vrai, je ne fais qu'assembler des conceptions : le tout est nouveau; les éléments ne le sont pas. On trouverait, dans les conceptions géométriques, un autre exemple tout aussi réel et plus sérieux, de ce genre de créations, que le langage attribue à l'*imagination*. Il y a donc de pures et simples conceptions : il y en a que l'esprit reconnaît, ce sont des souvenirs; et d'autres qu'il ne reconnaît pas, bien qu'elles reproduisent des perceptions anciennes, ce sont des réminiscences; il y en a qu'il sait nouvelles, qu'il imagine et crée en quelque sorte. Au fond de tous ces actes de l'esprit, diversement nommés, est toujours la *conception*, qui reproduit l'expérience; elle est accompagnée, selon les cas, de telle ou telle circonstance, et la *mémoire*, la *réminiscence*, l'*imagination* n'en sont chacune qu'un cas particulier.

Avec l'expérience et la mémoire, je connais le présent et une certaine partie du passé. Mais cela ne me suffit pas encore. J'ignore tout à fait l'avenir, et, par conséquent, l'expérience est toujours à refaire. Je sais

que le feu brûle aujourd'hui, parce que j'en approche les doigts; je sais qu'il brûlait hier et certains des jours précédents; mais je ne puis dire s'il brûlera demain. Ainsi de tout. Et avec cela, comment vivre? Dans cette ignorance de ce que je dois attendre, de ce que je puis craindre ou espérer des objets, comment me conduire? Ma connaissance est trop bornée dans le temps, et elle l'est trop aussi dans l'espace : car je ne sais rien, non plus, ni des propriétés, ni même de l'existence de cette innombrable multitude d'objets que n'a pas atteints mon expérience. A cette insuffisance, la nature a pourvu par l'*induction :* elle m'a rendu capable de conclure du passé l'avenir; du peu d'objets que je connais, les propriétés de presque tous ceux que je ne connais pas; et, comme c'est par une sorte de transport de ce que je vois à ce qui m'échappe que j'étends ainsi le cercle de l'expérience, on appelle cela *inférer* ou *induire.* Qu'il y ait, du reste, dans l'esprit des notions qui dépassent l'expérience et qui la débordent en quelque sorte de toutes parts, c'est ce qu'un seul exemple établira suffisamment. J'ai éprouvé plusieurs fois qu'un corps porté à une certaine hauteur tombe vers la terre, s'il cesse d'être soutenu. J'en ai conclu que la terre attire les corps, et qu'elle a cette puissance, non pas seulement dans le temps que j'en observe les effets, mais en tout temps; qu'elle l'a exercée de la même façon, depuis qu'il y a des corps; qu'elle continuera de l'exercer encore, tant qu'il y aura de la matière, non pas seulement dans les lieux que mon expérience embrasse, mais en tous lieux et sur tous les points, depuis un pôle jusqu'à l'autre. Avec un peu d'instruction, j'étends même au delà de cette terre le pouvoir attractif de la matière. Je pense que le soleil l'exerce sur notre globe, comme celui-ci sur la lune, et que tous les corps célestes s'attirent mutuellement en vertu de la même propriété qui fait tomber une pierre. Je vais enfin jusqu'au possible, et je me figure que si de la matière était nouvellement créée quelque part, elle posséderait la même puissance d'universelle attraction. Ajoutez que je transporte à toute la matière, en tout temps et en tous lieux, avec la propriété découverte en quelques corps, la règle, s'il y en a une, selon laquelle cette propriété agit. Je suppose, en d'autres termes, que la vertu attractive des corps, partout et toujours, comme ici et maintenant, augmente avec la masse et diminue avec la distance. C'est de la même manière que je crois généralement à la persistance dans les choses des propriétés que j'y ai découvertes, à la présence dans tous les objets semblables des qualités que j'ai constatées en quelques-uns, à la reproduction des mêmes symptômes caractéristiques dans les phénomènes par lesquels ces qualités et ces propriétés se manifestent, et, par exemple, à la malléabilité du fer, à la présence des mêmes formes solides sous les apparences visibles qui se ressemblent, à la périodicité du flux et du reflux alternatifs de la mer.

Il y a, du reste, entre ces notions et celles de l'expérience une différence capitale, qu'il faut assigner ici. Je suis sûr de l'existence actuelle de ce que j'expérimente présentement. Le présent est indubitable et certain; il n'en est pas de même de l'avenir. Grâce à l'induction, j'en puis conjecturer quelque chose; mais je ne suis absolument assuré de rien de ce qui est futur. Ce que l'expérience nous apprend, nous le *savons;* ce que l'induction nous suggère, nous ne faisons que le *croire,*

En cela, comme en tout, admirez la sagesse divine, qui a, non-seulement approprié à nos besoins le nombre et la nature de nos facultés, mais encore le degré de certitude de chacune. Il ne convenait pas en effet que l'homme pût prévoir avec sûreté les événements heureux ou fâcheux que l'avenir réserve à chacun : fâcheux et inévitables, cette connaissance eût porté le découragement dans son âme et l'eût détourné de l'action; heureux et certains, elle eût enlevé à sa conduite l'apparence même du désintéressement. L'homme est un être laborieux, voué au travail et mis ici-bas pour mériter. Il fallait qu'il fût soutenu dans la lutte par l'espérance, sans être jamais prémuni contre les chances de l'avenir. Otez de la vie humaine l'imprévu; voilà tout à coup notre condition changée.

Par les sens, je connais le monde, et des corps, ce qu'ils sont actuellement dans le présent; par la mémoire, j'atteins le passé, et par l'induction, l'avenir. Mais ce monde, qui est, pourrait ne pas être; ce qui est arrivé aurait pu ne pas se produire; ce que je conjecture comme prochain n'arrivera peut-être jamais. En d'autres termes, ces êtres que je perçois, ces phénomènes dont je me souviens ou que je prévois, moi-même qui prévois, me souviens et perçois, rien de tout cela n'a en soi la raison de son existence passée, présente ou future. Tout cela est, comme on dit, *contingent*. Mon esprit, qui est capable de comprendre cette insuffisance des choses bornées à s'expliquer par elles-mêmes, a la puissance aussi de trouver, en dehors et au-dessus d'elles, leur raison d'être, qui n'est certainement pas en elles; il comprend que toutes ensemble doivent être rattachées à un principe suprême, qui est Dieu; il lui est donné de concevoir, à propos de ce qui est simplement, ce qui doit être; à propos du contingent, le nécessaire; du fini, l'infini; de l'imparfait, le parfait. En effet, le contingent, c'est, en d'autres termes, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence; c'est ce qui n'est pas par soi. Or, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence, doit l'avoir en autre chose; ce qui n'est pas par soi, ne peut être que par autrui. Et maintenant, il faut que cet autre ait en soi la raison de son être, sans quoi, ne s'expliquant pas par lui-même, il ne suffirait pas à expliquer le reste, et l'esprit demeurerait aussi peu avancé qu'auparavant: la difficulté serait déplacée; elle ne serait pas levée. Cet autre est donc nécessaire, absolu, existant par soi. Le concevant comme nécessaire, je le conçois aussi comme parfait et infini : il existe sans bornes, puisqu'il existe sans conditions, puisqu'il ne peut pas ne pas être; il est parfait, puisque rien ne lui manque. Voilà ce que comprend l'esprit humain; voilà, non pas la preuve de l'existence d'un être infini, mais le récit de ce qui se passe dans nos intelligences, l'histoire du procédé tout à fait simple, suivant lequel, de lui-même et sous l'empire de ses lois, l'entendement s'élève à propos du fini à l'infini; de cela seul qu'il connaît le contingent, et le connaît comme tel, il conçoit du même coup son contraire, je veux dire l'absolu. L'un ne va pas sans l'autre dans l'entendement; l'intelligence des contraires est une; et clairement ou confusément, tout homme, cultivé ou non, possède au fond de sa conscience une idée du nécessaire. Cette faculté de concevoir l'absolu, on l'appelle en philosophie *entendement pur, intellection pure, raison;* faculté supérieure, sans laquelle l'homme, réduit à constater sans

comprendre, et à tout voir sans connaître jamais la raison de rien, n'aurait rien de plus, du côté de l'intelligence, que l'animal.

A ces facultés, qui sont les sources de toutes nos idées, il faut joindre un certain nombre de procédés d'un emploi universel et très-fréquent, par lesquels l'esprit, sans ajouter de nouvelles connaissances à celles qu'il possède déjà, transforme celles-ci pour en faire usage, les divisant, les unissant, les associant et les combinant de mille manières. Ainsi, nous pouvons, dans une idée complexe, n'envisager qu'un de ses éléments à l'exclusion de tous les autres, et cela s'appelle *abstraire*. L'abstraction est tantôt volontaire, tantôt involontaire; le résultat est, en un cas comme en l'autre, une *idée simple*. Plusieurs idées simples ayant été ainsi successivement dégagées par l'abstraction, s'il y a entre elles quelque analogie, elles se rapprochent dans l'intelligence. L'esprit néglige les différences, ne tient compte que des ressemblances, et, les réunissant, en forme comme un total et une somme, qui est alors une *conception abstraite générale*. Les éléments en étaient dans la réalité épars et désunis; l'esprit leur donne l'unité, et cette unité artificielle, le mot qui l'exprime la conserve. Puis l'entendement, qui contient à la fois plusieurs conceptions générales, peut remarquer encore qu'elles enferment également plusieurs représentations particulières, et se distinguent par d'autres, ou qu'elles s'appliquent en commun à un certain nombre d'objets individuels. Il les assemble de nouveau, consacre et maintient par un mot le total artificiellement formé, et cette somme de conceptions générales, réunies par un nom, c'est l'idée d'un genre, d'une espèce, d'une classe, d'un ordre, d'une famille. L'esprit a d'ailleurs une pente naturelle à généraliser ainsi, c'est-à-dire à ne considérer les choses que par leurs côtés communs, et à en concevoir, pour ainsi dire, plusieurs en une. Nous n'avons pas plus besoin de vouloir pour généraliser que pour abstraire. Une fois en possession des idées générales de toute sorte, dans lesquelles il a comme transformé la matière de l'expérience, l'esprit est sans cesse occupé à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de ses perceptions. Tout ce qui lui est donné, il le détermine, soit en l'enfermant sous un genre, et en lui attribuant par là tous les caractères constitutifs de ce genre; soit en l'excluant d'un genre, ce qui revient à le placer dans la sphère indéfinie de tous les autres genres. Cette opération s'appelle *juger*, quand le rapport des deux idées est aperçu immédiatement. Mais il se peut que ce rapport ne soit pas frappant, et que l'esprit ait besoin, pour s'en assurer, de recourir à l'expédient d'un terme moyen; alors il *raisonne*, ce qui est encore découvrir le rapport de deux idées, mais médiatement et par l'entremise d'une troisième. Il n'y a donc, entre le jugement et le raisonnement, que la différence d'une opération plus simple à une opération plus complexe. L'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement*, le *raisonnement* sont, si l'on veut, des facultés de l'intelligence; mais il faut bien entendre que ces facultés ne le sont pas au même titre que les précédentes, et qu'elles n'expriment guère que des opérations secondaires, qui s'appliquent à des matériaux amassés d'avance, et ne font que les mettre en œuvre, sans ajouter au fond de notre connaissance rien d'original et de nouveau.

Enfin, il faut placer au-dessus de toute cette diversité de notions et

de facultés la *conscience* qui est dans toutes, et n'est précisément aucune d'elles, qui n'est pas une faculté particulière de l'esprit, mais la condition universelle de l'intelligence, la forme fondamentale de tous les modes de notre activité pensante, et non un mode spécial de cette activité. L'âme perçoit, se souvient, prévoit, juge, raisonne. En même temps qu'elle fait tout cela, elle sait qu'elle le fait; en même temps qu'elle accomplit tous ces actes, elle a conscience d'elle-même, qui les exécute. Mais cette conscience est-elle distincte et séparable des opérations qu'elle accompagne? Celles-ci seraient-elles sans celle-là, ou celle-là sans celles-ci? Non assurément. L'idée sans la conscience, que serait-ce? Une idée que nous aurions, sans savoir que nous l'avons, une pensée que nous ne penserions pas, c'est-à-dire quelque chose d'absurde et d'impossible, et non pas seulement un phénomène incomplet, mais un pur rien. Connaître sans connaître que l'on connaît, c'est rigoureusement ne connaître pas; l'abstraction de la conscience, dans l'acte intellectuel, équivaut à la destruction même de cet acte. Ainsi, ces deux propositions : *Je pense* et *Je sais que je pense*, sont au fond identiques, puisque, si je l'ignorais, je ne penserais pas. D'un autre côté, peut-on avoir conscience sans penser? C'est demander si l'on peut avoir conscience de rien. L'âme ne se sent que modifiée ou agissante, et si la vie intérieure s'arrêtait, la conscience serait abolie. Elle n'est donc pas une faculté spéciale, distinguée des autres en nature, ayant son domaine propre et ses objets à elle. Son domaine est égal en étendue à celui de toutes les facultés intellectuelles prises ensemble; ses objets sont les objets de toutes et de chacune. L'expérience a le présent, la mémoire a le passé, et l'induction l'avenir; les sens connaissent la matière, et la raison va à Dieu; la conscience a tout cela, embrasse tous ces objets, connaît tout ce qui est connaissable. Elle est la pensée même, saisissant tantôt l'être borné, tantôt l'être infini : ici les qualités et les phénomènes, là les causes et les lois. Tout acte d'intelligence est une modification de la conscience, et la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles.

Telle est à peu près, autant qu'une si rapide esquisse peut la représenter, notre constitution pensante. Admirable mécanisme, où éclate, aussi bien et mieux que dans aucune autre œuvre de Dieu, la sagesse et la bonté infinies de la Providence! Chacune de ces nombreuses facultés, prise à part, était nécessaire à l'homme; et chacune aussi est nécessaire à l'exercice de toutes les autres. La conscience, avons-nous dit, est dans toutes. La perception, de son côté, ou l'expérience des corps, est le point de départ obligé de tout acte ultérieur d'intelligence. Sans elle, point de souvenir, puisque le souvenir n'est que l'expérience reproduite; pas d'induction, puisque l'induction n'est que l'expérience étendue; pas d'abstraction, ni de généralisation, car il faut avoir des idées complexes pour les diviser et ensuite les réunir; enfin, pas de raison, car si la perception du contingent n'est que l'occasion de la conception du nécessaire, elle en est au moins l'occasion indispensable. La mémoire, à son tour, n'est-elle pas l'auxiliaire de tous les actes de l'esprit? Il n'y a pas même, à proprement parler, d'expérience sans la mémoire; il n'y en a pas, du moins, des phénomènes qui se produisent dans la durée. Or, tout ce qui est du ressort de la conscience est dans la durée,

et toute espèce d'idée est du ressort de la conscience. Qu'est-ce que percevoir le mouvement d'un corps? C'est connaître ce corps, d'abord en un point de l'étendue, puis en un autre, et ainsi successivement dans chacun des points intermédiaires, jusqu'au point d'arrivée. Mais, lorsque je connais le corps au point d'arrivée, je ne saurais point qu'il s'est mû à moins que je n'ajoute mentalement à la perception actuelle le souvenir du même corps dans tous les points successifs de son parcours. Je ne connaîtrais même de l'étendue que la partie toujours très-bornée que mes organes peuvent embrasser à la fois, si je ne pouvais, la parcourant de la main et des yeux, joindre à chaque perception nouvelle que j'acquiers ainsi la conception de toutes les étendues partielles précédemment explorées. Nécessaire à l'expérience, la mémoire l'est plus encore aux opérations discursives de l'esprit, à l'induction qui suppose plusieurs expériences successives, au jugement et au raisonnement qui assemblent des idées antérieurement et séparément acquises. La même épreuve, faite sur l'induction, démontrerait la même solidarité d'action : c'est en effet par l'induction que nous rapportons aux mêmes objets et que nous apprenons à grouper ensemble les qualités diverses de la matière saisies par chacun de nos sens; pour se souvenir, il faut induire encore, car le souvenir consiste précisément à inférer de la conception de l'objet absent, quand elle est reconnue par l'esprit, l'existence passée de cet objet. L'induction, supposée par la mémoire, suppose à son tour, avec l'expérience et la mémoire, la généralisation : car elle suppose la ressemblance ou l'analogie, et c'est la ressemblance qui fait les genres; en sorte que toute induction s'appuie sur une généralisation antérieure, expresse ou seulement implicite. La raison éclaire et domine tout ce travail de l'esprit; à tout ce que nous voyons de borné, de contingent, d'imparfait, elle donne un fondement et un appui, une raison d'être suprême et dernière dans quelque chose d'infini, d'absolu, de parfait. Les notions qu'elle suggère à nos esprits, diverses par leur contenu, mais réunies par le caractère de nécessité qui leur est commun, se dégagent aussitôt des données expérimentales qui les ont introduites, et elles deviennent, une fois établies dans l'esprit, quelque chose d'inhérent à l'entendement, et comme un milieu indispensable à travers lequel nous apercevons toutes choses. Enfin, le jugement et le raisonnement relient ensemble et coordonnent pour notre usage tous les éléments confusément entassés de ce vaste amas de notions et d'idées de toute espèce que les autres facultés ont apportées à l'esprit, réduisant les données particulières de l'expérience à des conceptions générales, subordonnant aux lois inductives chaque cas singulier, rapprochant, pour les expliquer les unes par les autres, les choses perçues des conceptions de la raison, comparant chaque idée à toutes, et toutes à chacune. De tout ce travail, qui s'accomplit en nous, tantôt spontanément, tantôt sous la direction de la volonté, résulte cette prodigieuse multitude de connaissances diverses, qui fait d'une intelligence développée, même la moins cultivée et la plus humble, un monde d'une variété et d'une étendue presque infinies. Chaque faculté y apporte sa part, chacune a son rôle propre et sa fin spéciale; mais elles se supposent aussi mutuellement, et toutes concourent à l'acquisition de la moindre de nos idées.

Am. J.

**INTÉRÊT** (Morale de l'). *Voyez* Bien, Devoir.

**INTUITION** [du latin *intueri*, regarder], connaissance soudaine, spontanée et indubitable, comme celle que la vue nous donne de la lumière et des formes sensibles. Cette expression, comme beaucoup d'autres, est un emprunt que la philosophie a fait à la théologie; elle signifie pour les théologiens une connaissance de Dieu surnaturelle, c'est-à-dire supérieure à celle que nous obtenons par les procédés ordinaires de l'intelligence, et accordée seulement par un effet de la grâce, soit aux élus après la mort, soit à des âmes privilégiées dans quelques rares instants de la vie présente. En passant dans la langue philosophique, elle a pris un autre sens; mais quoique toujours le même au fond, ce sens se modifie suivant la différence des systèmes. Ainsi dans l'école de Kant le mot intuition (*Anschauung*) est à peu près synonyme de perception externe, avec cette seule différence qu'il s'applique à la fois aux objets perçus, aux corps particuliers qui se révèlent actuellement à nos sens, et aux conditions absolues sous lesquelles ce phénomène a lieu. De là deux espèces d'intuitions : les intuitions *pures*, répondant aux notions de temps et d'espace, et les intuitions *empiriques*, répondant aux représentations sensibles que nous donne la perception elle-même. D'après cette opinion, la notion générale d'un corps, toute dépendante qu'elle est de l'expérience des sens, n'est plus une intuition, c'est-à-dire une image pour l'esprit, mais un concept ou une notion (*Begriff*). Toute connaissance qui s'appuie sur des intuitions est une connaissance *intuitive;* celle, au contraire, qui s'appuie sur des notions, c'est-à-dire qui résulte de la comparaison de plusieurs termes, ou qui est formée par le passage d'une idée à une autre, s'appelle une connaissance *discursive*. Ces deux sortes de connaissances se distinguent par deux caractères entièrement opposés : l'une est simultanée et l'autre successive; la première atteint les objets, la seconde nous donne leurs rapports ou leurs lois. Mais, comme il n'y a pas d'autre intuition que celle des sens, les seuls objets que nous connaissions sont les phénomènes sensibles. Kant et ses disciples nient expressément l'existence d'une intuition intellectuelle.

Un des philosophes qui, après Kant, ont répandu le plus d'éclat en Allemagne et dans l'histoire générale de la philosophie contemporaine, M. de Schelling, a fait précisément de l'intuition intellectuelle la base de tout son système, devenu célèbre sous le nom de philosophie de la nature. Or, pour M. de Schelling, l'intuition intellectuelle ne ressemble à rien de ce que la conscience peut observer en nous : elle ne se rapporte pas à tel ou à tel objet; elle ne représente ni un état ni une faculté déterminée de notre esprit; à peine si l'on peut dire qu'elle appartient à l'homme; c'est un acte transcendant, indéfinissable, au moyen duquel l'intelligence saisit l'absolu dans son identité, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, au-dessus de toute distinction et de toute différence, comprenant en lui, réunissant dans sa nature absolument simple toutes les oppositions et tous les contraires, comme l'esprit et la matière, l'idéal et le réel, la liberté et la fatalité, enfin l'identité elle-même et la non-identité.

Dans le langage de la philosophie écossaise et de celle qui règne en

France, on appelle intuitifs toute croyance et tout jugement qui se présentent spontanément à notre esprit, avec une évidence irrésistible, sans le concours du raisonnement ni de la réflexion. De là vient qu'on distingue trois sortes d'évidence : celle qui est propre à l'intuition, celle qui vient de l'induction, et celle qui est produite par le raisonnement déductif. Entendu dans ce sens, le mot intuition ne désigne en aucune manière une faculté distincte ou une source particulière de connaissances; mais il s'applique également aux sens, à la conscience, à la mémoire, à la raison, et marque seulement un état naturel ou primitif qui précède les efforts de la réflexion. En effet, avant que l'analyse ait pu se rendre compte des divers éléments et des différentes conditions de la perception; avant que j'aie songé à mettre en question leur légitimité; avant que le raisonnement et l'induction en aient tiré aucune conséquence, je crois fermement que les corps existent, au moins ceux qui ont produit sur moi une certaine impression; et je crois qu'ils existent absolument tels que mes sens me les montrent. La même observation s'applique à la connaissance que nous avons de nous-mêmes par l'exercice simultané de la conscience et de la mémoire. Je crois d'une manière aussi immédiate et aussi irrésistible au sujet de la perception qu'à son objet, à ma propre existence qu'à celle du monde extérieur : ces deux résultats me sont donnés dans un seul instant, et, si l'on peut parler ainsi, dans un seul acte de foi, qui lui-même est inséparable de la sensation. Je ne conçois pas plus celle-ci sans un sujet qui l'éprouve, que sans un objet qui la provoque. Que la sensation se renouvelle, je la reconnais à l'instant, et je me reconnais aussi moi-même comme le sujet qui l'a éprouvée autrefois et qui l'éprouve de nouveau en ce moment; je relie alors mon existence présente à mon existence passée, et je m'aperçois comme un être identique. Que la réflexion philosophique, par suite de la marche inévitable qui lui est tracée, vienne ensuite mettre en question notre identité personnelle, la distinction de la substance et des phénomènes, la distinction du sujet et de l'objet, ou la légitimité de nos connaissances en général, ces discussions ne feront pas disparaître les convictions naturelles qu'elles supposent et qui sont chez l'homme les conditions de la vie aussi bien que de la pensée. Enfin les choses ne se passent pas autrement pour les principes de la raison. Avant de concevoir ces principes en eux-mêmes et dans leur plus haute unité, comme autant d'attributs ou de points de vue différents de l'infini (*Voyez* ce mot), ou bien avant de les soumettre aux procédés réfléchis de l'abstraction et de la synthèse, je les admets spontanément avec les faits, comme des conditions absolues sans lesquelles ni les faits ni l'acte de l'esprit qui me les fait connaître ne sauraient se produire. Ainsi quand je vois un corps, je le suppose nécessairement dans l'espace, et j'admets, par conséquent, que l'espace existe; quand je me rappelle un événement ou une suite d'événements déjà éloignés de moi, je suppose nécessairement qu'ils se sont passés dans le temps, et je crois au temps comme à ces événements eux-mêmes; quand j'aperçois une qualité, je l'attribue à une substance, par la croyance très-arrêtée, quoique non réfléchie, qu'elle ne saurait exister sans cela; quand mon intelligence ou mes yeux sont frappés d'un phénomène nouveau, d'un phénomène qui commence, je lui cherche

immédiatement une cause, bien convaincu que sans cause il n'existerait pas. J'apprendrai plus tard que ces principes ont été attaqués et qu'ils ont été défendus; mais je l'apprendrai avec étonnement : car, au premier aspect, l'attaque me paraît impossible et la défense superflue.

Il existe donc véritablement des connaissances intuitives, si l'on entend par là des croyances ou des jugements antérieurs à toute réflexion, et que la réflexion suppose, bien loin de les produire. L'intuition ainsi comprise ne se renferme pas, comme le soutient Kant, dans le domaine de l'expérience sensible; mais elle embrasse aussi les objets de la raison et de la conscience. Affirmer le contraire, c'est se déclarer sceptique; c'est faire de tout ce qui ne tombe pas immédiatement sous les sens une pure abstraction ou une loi de la pensée. Veut-on considérer l'intuition comme un fait d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire comme une vue immédiate et complète de l'absolu; alors elle n'est plus qu'une chimère. Nous ne connaissons l'absolu que par les idées de notre raison, et il faut que chacune de ces idées, pour atteindre son objet, soit dégagée des phénomènes à l'occasion desquels nous la concevons d'abord; il faut ensuite que nous les réunissions toutes entre elles, si nous voulons connaître l'infini, non pas tel qu'il est dans son unité ineffable, mais sous les aspects qu'il présente à notre intelligence bornée. La nature même des corps ne se révèle à nous que d'une manière médiate et indirecte, c'est-à-dire par les sensations qu'ils nous font éprouver. Nous ne connaissons directement que notre *moi*, c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle est libre et qu'elle a conscience d'elle-même; mais, comme nous l'avons remarqué ailleurs (*Voyez* Ame), notre principe spirituel ou le fond de notre être n'est pas contenu tout entier dans les limites de la conscience.

**IONIENNE** [Philosophie]. L'école ionienne naquit, ainsi que son nom l'indique, au sein des colonies grecques qui occupaient la côte occidentale de l'Asie Mineure. Ephèse, Clazomène, Lampsaque, Milet surtout, furent le théâtre de son apparition et de ses développements. Toutefois la philosophie ionienne finit par franchir l'Hellespont, pour venir s'établir à Athènes, à qui il était réservé de devenir la métropole de la science grecque. Ce fut Anaxagore qui, le premier, transporta le siége de la philosophie ionienne de Clazomène à Athènes. Banni de cette dernière ville après un séjour de trente années, Anaxagore retourna en Asie Mineure, à Lampsaque. Mais, quelques années plus tard, la philosophie ionienne venait définitivement s'établir à Athènes avec un philosophe qui avait suivi les leçons d'Anaxagore à Lampsaque, Archélaüs, qui devint à son tour le maître de Socrate. « Archélaüs, dit Eusèbe (*Préparation évang.*, liv. x, c. 14), succéda dans la ville de Lampsaque à son maître Anaxagore; et ensuite étant venu à Athènes, il y continua son enseignement, et réunit autour de lui un très-grand nombre de disciples athéniens, parmi lesquels Socrate. » Désormais c'est à Athènes qu'il est réservé d'être le centre de tout mouvement philosophique. C'est à Athènes que doivent naître l'Académie, le Lycée, le stoïcisme, l'epicurisme, en un mot, toutes les grandes écoles, si l'on en excepte celles dont Euclide et Ammonius furent les fondateurs.

C'est donc à Athènes que vint finir, dans la personne d'Archélaüs,

la philosophie ionienne née à Milet avec Thalès. Or, dans l'intervalle de temps (150 ans environ) qui sépare Thalès d'Archélaüs, on voit se succéder comme représentants de l'esprit ionien, Anaximandre de Milet, Phérécyde de Syra, Anaximène de Milet, Héraclite d'Ephèse, Diogène d'Apollonie, Hermotime et Anaxagore, tous deux de Clazomène. Nous donnons place dans cette liste à Phérécyde, bien qu'il passe généralement pour le maître de Pythagore; car non-seulement il est ionien par son origine, mais dans sa doctrine comme dans celle de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, de Diogène, d'Archélaüs, la question du principe des choses est la question fondamentale.

Tout ce que nous savons aujourd'hui de ces philosophes repose principalement sur la tradition. Nous n'avons conservé de leurs ouvrages que les titres et quelques lambeaux épars dans Diogène Laërce, dans Sextus de Mitylène et dans Simplicius. Cependant de ces faibles documents, soumis aux procédés de la critique, on est parvenu à tirer un ensemble d'opinions assez bien liées et pleines d'intérêt pour l'histoire de l'esprit humain. C'est la substance de ces opinions que nous allons essayer de reproduire ici, en faisant connaître en même temps l'ordre dans lequel elles ont pris naissance.

La philosophie ionienne fut tout à la fois, mais dans des proportions inégales, une philosophie naturelle, et une philosophie morale.

Sous le dernier de ces deux points de vue, il faut signaler d'abord un grand nombre de préceptes moraux attribués à Thalès, et le dogme de l'immortalité des âmes introduit pour la première fois dans la philosophie par Phérécyde. Un des successeurs de Thalès et de Phérécyde, Héraclite d'Ephèse, dirigea aussi quelques recherches sur certains points de philosophie morale, puisque, au rapport de Diogène, les écrits de ce philosophe ne roulaient pas seulement sur l'univers, mais encore sur la politique et la théologie. Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) range Héraclite parmi les philosophes qui ne s'occupaient pas uniquement de philosophie naturelle. « On s'est plusieurs fois demandé, dit-il, si Héraclite n'appartient pas tout à la fois à la philosophie naturelle et à la philosophie morale. » Nous rencontrons d'ailleurs chez le même Sextus (*ubi supra*) un passage très-développé, dans lequel se trouve exposée l'opinion d'Héraclite touchant la différence qui, pour notre intelligence, sépare l'état de veille d'avec l'état de sommeil, et touchant la distinction qui est à reconnaître entre notre sens individuel, unique source de l'erreur, et la raison générale, dépositaire de toute vérité. Postérieurement à Héraclite, Anaxagore et Archélaüs s'occupèrent encore de philosophie morale, l'un en posant, pour la première fois, la distinction entre l'esprit et la matière, et en reconnaissant au-dessus de l'ensemble des choses une intelligence ordonnatrice (νοῦς); l'autre, en discourant maintes fois avec ses disciples sur les lois, le beau et le bien; et en transmettant ainsi à Socrate les premiers germes de la science morale, que le maître de Platon devait développer.

La philosophie naturelle occupa la place la plus considérable dans les travaux des ioniens. Tous furent physiciens et astronomes. Thalès passe pour le premier qui ait calculé les éclipses; et, au rapport d'Hérodote, il avait prédit celle qui vint effrayer et séparer les armées des

Mèdes et des Lydiens. Héraclite, à son tour, entreprit d'expliquer les éclipses de soleil et de lune, les successions des jours et des nuits, des mois, des saisons, des années, et autres phénomènes soit astronomiques, soit météorologiques. Dans l'intervalle qui sépare Thalès d'Héraclite, Anaximandre et Anaximène avaient construit des cadrans solaires et dressé des cartes géographiques. Enfin, Anaxagore avait tenté d'expliquer la Voie lactée, les comètes, les vents, le tonnerre, les éclairs, les aérolithes.

Nonobstant ces travaux sur la météorologie et l'astronomie, la question fondamentale de la philosophie ionienne fut celle de l'origine des choses. Au point de vue des solutions qui furent apportées à ce problème, les philosophes ioniens peuvent être partagés en deux catégories, suivant qu'ils reconnurent un nombre indéterminé ou un nombre déterminé de principes élémentaires. Dans la première de ces deux catégories viennent prendre place Anaximandre et Anaxagore, par l'adoption, le premier, de l'infini (τὸ ἄπειρον), le second, des homéoméries, indéfinies quant au nombre (ἄπειρα πλῆθος); dans la seconde, Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Archélaüs, qui s'accordent à reconnaître un nombre déterminé d'éléments. Toutefois, une division est à introduire dans cette seconde catégorie, suivant que le nombre d'éléments reconnu par les philosophes mentionnés consiste dans l'unité ou la pluralité. D'un côté il faut placer Archélaüs, qui, au rapport de Diogène Laërce (liv. II), admettait deux principes des choses, à savoir le feu et l'eau, sous la dénomination de chaud et de froid; et, de l'autre Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène d'Apollonie, qui admirent un seul principe élémentaire. Toutefois, cet élément primordial, bien que un pour tous, n'est pas le même pour chacun d'eux. Pour Phécéryde, c'est la terre; pour Thalès, l'eau; pour Anaximène et Diogène, l'air; pour Héraclite, le feu. Maintenant, ceux d'entre les ioniens qui reconnurent plusieurs principes, soit déterminés, soit indéterminés par leur nombre, durent admettre en même temps, pour expliquer la constitution actuelle de l'univers, l'action mécanique de ces principes les uns sur les autres. Ceux, au contraire, qui admirent l'unité de principe expliquèrent la formation des choses par un mouvement dynamique, c'est-à-dire par le développement et les transformations successives de ce principe élémentaire, considéré comme une force vivante et active.

Ces travaux de l'école ionienne dans la sphère de la philosophie naturelle ouvrirent la voie à toutes les écoles qui, plus tard, entreprirent l'explication du monde physique, et servirent ainsi tout à la fois de modèle et de point de départ à Leucippe et à Démocrite, à Empédocle, à Aristote et à Straton, enfin à Epicure. Il y a plus : la plupart des écoles qui constituèrent en Grèce la première période philosophique, et qui remplirent l'intervalle de temps qui s'écoula de Thalès à Socrate (de 600 à 400 av. J.-C.), furent, en quelque sorte, autant de rameaux de la philosophie ionienne. Pythagore était né à Samos, et avait été disciple de Phérécyde. Xénophane, le fondateur de l'école d'Elée, avait vu le jour à Colophon. Abdère, patrie de Leucippe et de Démocrite, et siége de l'école qu'ils fondèrent, était une colonie venue de Phocée. Démocrite, d'ailleurs, ne fut-il pas un disciple d'Anaxagore? Donc l'é-

cole ionienne, indépendamment des doctrines qui lui furent propres, et que nous avons entrepris de décrire sommairement, fut de plus la commune racine de tous ces systèmes philosophiques que virent naître et se développer les deux siècles qui séparent Thalès de Socrate.

Dans le cours de son développement, l'école ionienne fut contemporaine de l'école pythagoricienne, de l'école éléatique, de l'école abdéritaine, de la philosophie d'Empédocle. Leucippe et Démocrite se posèrent à peu près les mêmes questions que les philosophes ioniens. Empédocle combina en une sorte de syncrétisme les diverses solutions que les philosophes ioniens avaient apportées au problème de l'origine des choses : on sait, en effet, qu'Empédocle admit pour principes élémentaires le feu, l'eau, la terre et l'air, réunissant ainsi les opinions d'Héraclite, de Thalès, de Phérécyde, d'Anaximène et de Diogène. Les écoles pythagoricienne et éléatique lui furent hostiles, en ce sens qu'elles représentèrent, dans cette première période de la philosophie grecque, l'esprit idéaliste, tandis que l'école ionienne était surtout la personnification de l'esprit sensualiste. C'est à cette lutte que nous paraît faire allusion Platon, lorsque, dans son dialogue du *Sophiste*, il parle de philosophes « qui ont l'air de se livrer un combat de géants dans leurs controverses touchant l'être. Les uns, ajoute-t-il, rabaissent jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisibles, et n'embrassent de leurs mains grossières que les pierres et les arbres. Comme tous les objets de cette nature tombent sous leurs sens, ils affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher : aussi ils identifient l'être avec le corps ; et si quelque autre philosophe vient à leur dire que l'être est immatériel, ils lui témoignent un souverain mépris, et ne veulent plus rien entendre. Aussi leurs adversaires prennent-ils le parti de se réfugier dans un monde supérieur et invisible ; et ils les combattent en établissant que ce sont les espèces (εἴδη) intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. Quant aux corps et à la prétendue réalité qu'admettent les premiers, ils les broient en parties si subtiles par leurs raisonnements, qu'au lieu de leur laisser l'être, ils ne lui octroient que le devenir. Les deux partis, Théétète, se livrent sur ce point d'interminables combats. » Ces deux partis, que Platon ne nomme pas, nous paraissent être, sur le second point, le pythagorisme ; et, sur le premier, l'ionisme. Toutefois, en attribuant à cette philosophie le rôle de représentant de l'esprit sensualiste durant la première période de la philosophie grecque, il faut savoir tenir compte de toutes les exceptions et de toutes les réserves qui doivent être admises. Or, parmi les successeurs de Thalès, il en est qui résolvent en un sens plus éléatique que véritablement ionien le problème de la légitimité de nos connaissances sensibles, et cela en disant que le témoignage des sens ne peut en aucune façon nous conduire à la certitude, et en posant la raison comme le criterium unique du vrai. Cette doctrine est celle d'Héraclite, au rapport de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. VII), et également celle d'Anaxagore, d'après le témoignage du même Sextus, et d'après celui de Cicéron (*Acad.*, liv. II, c. 3). Lors donc que nous disons que la philosophie ionienne fut en Grèce, durant l'intervalle qui sépare Thalès de Socrate, l'organe de l'esprit sensualiste, nous le disons en un sens qui n'a rien d'absolu.

Pour les indications bibliographiques, nous renvoyons aux articles particuliers consacrés aux différents philosophes dont nous venons de parler. Toutefois, comme travaux d'ensemble sur cette philosophie, nous mentionnerons : Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8°, Leipzig, 1780 (all.). — Fr. Bouterweck, *De primis philosophorum græcorum decretis physicis*, Comment. Soc. Gotting., t. II, ann. 1811. — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8°, Berlin, 1821 (all.). — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8°, Paris, 1842. C. M.

**IRWING** (Charles-François d'), né à Berlin en 1728, et mort dans la même ville en 1801, après avoir rempli diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, a laissé sur plusieurs sujets de morale et de psychologie des ouvrages assez estimés. En voici les titres : *Recherches et expériences sur les hommes*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1772 et 1777. Deux autres volumes ont été publiés en 1779 et en 1785 : *Pensées sur les diverses théories de la méthode reçue en philosophie*, in-8°, ib., 1773 ; *Essai sur l'origine de la connaissance de la vérité et des sciences*, in-8°, ib., 1781 ; *Fragment de la morale naturelle, ou Considérations sur les moyens que la nature indique pour arriver au bonheur*, in-8°, ib., 1782. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand. X.

**ISIDORE**, l'un des derniers philosophes de l'école néoplatonicienne, successeur de Marinus et maître de Damascius, florissait vers la fin du v° siècle de notre ère. Il semble résulter des textes de Damascius, son biographe, qu'il était d'Alexandrie, et non de Gaza, comme on le suppose communément sur la foi de l'historien Agathias. Damascius dit que Syrianus d'Alexandrie était son concitoyen, et plus loin il ajoute qu'Isidore avait, comme tous les alexandrins, une foi aveugle dans les révélations des songes. Ce témoignage positif d'un disciple qui a longtemps vécu dans la familiarité d'Isidore doit prévaloir sur l'autorité assez contestable de l'historien byzantin. Rien ne prouve d'ailleurs que l'Isidore de Gaza, cité par Agathias comme une des victimes du décret de Justinien contre les philosophes (529), doive être confondu avec le chef de l'école athénienne, surtout si l'on considère que ce dernier jouissait déjà d'une certaine réputation sous le règne de Vibius Sévère, c'est-à-dire soixante-dix ans auparavant.

Les éloges forcés que prodigue Damascius à Isidore d'Alexandrie déguisent assez mal l'insuffisance du philosophe. Esprit vif et pénétrant, caractère mobile et inquiet, il avait tout d'abord séduit Proclus par la noblesse de son visage et l'expression de son regard inspiré. Enthousiaste jusqu'au fanatisme, comme la plupart des alexandrins, étranger aux habitudes studieuses de l'école d'Athènes, plus passionné qu'instruit, il se fit cependant remarquer parmi les disciples de Proclus et de Marinus par son imagination ardente et l'ascendant de son éloquence. Mais ces brillantes qualités du disciple étaient loin de suffire au chef d'une école qui depuis longtemps suppléait au génie par la science, à l'originalité par le culte des modèles antiques. Le dédain qu'il affectait pour les livres et pour toute étude sérieuse choquait même ses disciples les plus dévoués. Marinus avait essayé, mais sans succès, de

contenir et de régler son imagination par l'étude d'Aristote; Isidore, fidèle aux leçons d'Asclépiodote, son premier maître, n'eut jamais que du mépris pour les procédés rigoureux et la sévère méthode des péripatéticiens. Exclusivement adonné à l'interprétation des songes et à la théurgie, versé dans la connaissance des mystères égyptiens, il ressemblait plutôt (Damascius lui-même l'avoue) à un inspiré qu'à un philosophe. D'un autre côté, son excessive irritabilité, sa sévérité outrée pour la faiblesse d'autrui, excluaient le tact et la prudence nécessaires pour traverser des temps d'orage et de persécution. Il eut toujours beaucoup plus d'ennemis que de partisans : aussi s'empressa-t-il de rejeter le fardeau que Marinus lui avait imposé, sur le refus d'Hermias. Marinus meurt quelque temps après l'avoir nommé son successeur, et aussitôt Isidore se hâte de retourner à Alexandrie, laissant à Zénodote la direction de l'école dont il n'avait jamais été que le chef nominal.

Jusque-là l'école d'Athènes avait puisé une partie de sa force dans les souvenirs de l'ancienne philosophie, qu'elle avait ravivés, et dans le respect qu'elle affectait pour les croyances populaires : Isidore répudie également les traditions religieuses et philosophiques; la poésie même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il prend au sérieux son rôle de thaumaturge, et s'y renferme : chaque matin il raconte et commente les songes de la nuit; il ne va pas au temple, sous prétexte qu'il porte la Divinité en lui-même; il rejette la dialectique, en disant qu'il ne veut ni conduire ni être conduit en aveugle par le syllogisme; en un mot, il ne voit dans les livres qu'une source d'opinions et d'erreurs, et va jusqu'à déclarer que la science est inutile pour découvrir la vérité. Aristote et Chrysippe ne sont pour lui que des érudits sans profondeur, dépourvus de la véritable science, la science révélée et intuitive. A quoi bon, en effet, les longs travaux, quand on peut, comme Isidore, « voir d'inspiration la vérité d'un ouvrage. » Proclus, avant lui, avait mis la science au-dessous de la foi; mais il la maintenait du moins comme moyen de perfection; Isidore supprima cet intermédiaire inutile.

La fin de sa vie, à partir du moment où il quitte Athènes pour Alexandrie, est fort obscure; on sait seulement qu'il épousa une femme du nom de Domna, et qu'il en eut un fils appelé Proclus. Son mariage avec Hypathie est une fable qui ne repose que sur une fausse interprétation du texte de Damascius.

On cite parmi ses disciples le solitaire Sérapion, et Théodora, platonicienne ardente, à l'instigation de laquelle Damascius composa le *Panégyrique d'Isidore*, dont Photius nous a conservé un fragment. Consultez Photius, c. 181 et 242; Agathias, *Hist.*, liv. II, c. 30; Fabricius, *Bibliot. grecque*, t. IX; Suidas, aux mots *Isidore*, *Marinus*, *Syrianus*, *Sérapion*; Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 593. C. Z.

**ITALIENNE** [Philosophie]. Si cette expression devait désigner tous les essais philosophiques qui se sont produits, à dater du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, sur le sol de l'Italie, il faudrait commencer par distinguer quatre époques successives. La première embrasserait les écoles de Pythagore, de Xénophane, d'Empédocle, la gloire de la Grande Grèce. La seconde contiendrait les œuvres spéculatives et mo-

rales des Romains, depuis Lucrèce jusqu'à Boëce et Cassiodore. La troisième comprendrait les diverses formes de la philosophie scolastique. La quatrième s'étendrait de la chute des institutions du moyen âge aux systèmes qui règnent actuellement.

Mais l'usage a réservé le titre de philosophie italienne aux doctrines qui se sont développées après le réveil des études classiques. Quant aux théories et aux événements qui appartiennent à l'antiquité, ils portent des noms en quelque sorte consacrés : l'une de ces périodes est appelée italique, l'autre latine. A l'égard des pensées et des enseignements qui caractérisent l'enfance de l'esprit moderne, le moyen âge, ils n'ont pas d'empreinte nationale : conçus et propagés sous la discipline tutélaire de l'Eglise, ils sont universels, européens plutôt qu'italiens; du moins ont-ils pour théâtre principal, non une ville italienne, mais Paris. C'est Paris, en effet, que saint Thomas intitule la cité des philosophes, *civitas philosophorum*.

Ce n'est pas à dire que l'Italie n'ait pas donné à la scolastique autant de célèbres docteurs qu'en produisirent les autres parties de la chrétienté : non! Elle est la patrie de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, deux personnages aussi grands dans l'histoire de la philosophie que dans celle de la religion. Mais il est notoire que la plupart de ses lumières allaient instruire les peuples étrangers, dès qu'elles s'étaient levées. Le dialecticien Lanfranc, Anselme le métaphysicien furent l'un après l'autre primats de Cantorbéry, Pierre Lombard fut évêque de Paris, Jean Italus enseigna à Constantinople, et Gérard de Crémone charma par son érudition les Arabes de Tolède.

Ce n'est pas à dire non plus que ces différentes phases, parcourues par l'esprit philosophique dans cette presqu'île enchantée, n'aient pas entre elles certaines analogies. Ces ressemblances sont même telles qu'on s'est plu quelquefois à considérer les quatre époques dont nous venons de parler, comme autant de transformations d'un seul et même système, comme autant de variétés d'une grande et constante opinion. Le génie de Pythagore eût plané en ce cas, sans interruption, durant plus de deux mille ans, sur tous ces esprits si divers, et inspiré à la fois l'idéaliste et le matérialiste, le panthéiste et le déiste. Il faut admettre sans doute une perpétuité de tradition; mais il ne faut pas prétendre en montrer le fil partout, ni soutenir que ce fil a été toujours respecté, ou même soigneusement entretenu par les invasions des barbares et par les irruptions d'idées nouvelles.

S'il est vrai que la pensée a besoin du langage, non-seulement pour se communiquer, mais pour se former, la philosophie, à proprement parler, italienne n'est pas antérieure à l'idiome italien. Ce sont les maîtres de Dante et de Pétrarque, Brunetto Latini et Guido Cavalcanti, l'éternel honneur de Florence, qu'il faut envisager comme les précepteurs des philosophes d'Italie. Dante et Pétrarque eux-mêmes furent les plus brillants, les plus énergiques précurseurs de ces mêmes philosophes. Ils n'exposent pas seulement, en vers mélodieux, les conceptions de cet Aristote qui était devenu l'instituteur des plus savants docteurs de l'Eglise,

....Il maestro di color che sanno;

ou de ce divin Platon dans lequel plusieurs Pères révérés avaient salué un disciple de Moïse, un devancier et un messager du Christ; mais ils impriment à leurs expositions un cachet d'originalité, qui s'explique autant par l'imagination et la sensibilité propres à leur nation, que par leur génie individuel. En les lisant, on voit que les habitants de la péninsule ont appris, non-seulement à parler une langue admirable, mais à penser dans cette langue, et à vivre selon les mœurs qui semblent s'y réfléchir. Les ouvrages de ces deux héros de la parole ont donc servi à préparer le terrain aux semences que le siècle suivant apporta de Constantinople. Ils ont éveillé le désir de rêver et de méditer dans l'idiome maternel; et le courage de préférer à l'étude des abstractions, au jargon de l'école, la vive admiration des œuvres de Dieu, le culte de tout ce qu'il y a de beau et de relevé dans la création et parmi les hommes. C'est la poésie, c'est l'enthousiasme de l'art, et non la critique, ni la controverse, qui disposa les Italiens à la philosophie.

Le moment est parfaitement connu où ces étincelles se changèrent en flammes, où l'Italie fit un gigantesque effort pour s'approprier la culture littéraire et scientifique des anciens, merveilleusement secondée par un instrument ignoré des anciens, l'imprimerie. Les malheurs et les faiblesses du Bas-Empire aidèrent, plus que tout le reste, à cette révolution qu'on est convenu d'appeler la renaissance. C'est vers le temps où vivait Jean de Ravenne, c'est en 1360, que Boccace obtient à Florence pour Léonce Pilati la première chaire de littérature grecque en Occident. En 1395 le sénat de Venise en érige une seconde, en faveur de Manuel Chrysoloras. En 1438 le Byzantin Gémiste Pléthon, envoyé avec l'empereur Jean Paléologue au concile de Florence, y fait mieux connaître et aimer davantage les dogmes de Platon, et se forme un disciple dans ce Bessarion qui depuis fut élevé à la dignité de cardinal. Voici enfin, en 1453, les derniers restes de la civilisation hellénique, les Argyropule, les Chalcondyle, les Lascaris, chassés de Byzance par les Ottomans, et forcés d'implorer l'hospitalité italienne.

A la faveur de ce concours de personnages éminents et de mémorables événements, il se développa dans les classes élevées, entre les divers foyers d'études, une émulation qui avait eu peu d'exemples. Libéralement secouru par de nombreux souverains, infatigablement entretenu par des talents aussi variés que nombreux, ce mouvement devint une ère intellectuelle du premier ordre. La philologie, l'érudition, c'est-à-dire la connaissance et l'imitation des modèles légués par le monde ancien, tel fut le point de départ. Une recherche indépendante de la nature et des fins des choses, de ce qui est à la fois ancien et nouveau, de tout temps et de tout lieu, voilà quel fut le résultat, et parfois le but. L'esprit humain est fait de telle sorte, qu'il ne peut s'adonner longtemps à l'étude des mots et des formes, sans être conduit à l'examen des pensées, à la comparaison des systèmes; et s'il débute par la grammaire, il finit par la métaphysique, la religion et la politique. Laurent Valla et Nizolius, en attaquant, l'un avec respect, l'autre avec rudesse, l'enseignement traditionnel, élevèrent leurs contemporains aux plus hardies investigations sur l'homme, l'univers et la Divinité. A force de débattre les maximes de l'autorité scientifique, on en vint à discuter

les titres de tous les genres d'autorités; une fois en chemin, l'analyse voulut achever sa course, à la condition toutefois de s'arrêter devant l'évidence et le bon droit.

Un caractère spécial distingue cet élan, qui entraîna l'Italie pendant les xv$^{e}$ et xvi$^{e}$ siècles. On ne se livre pas seulement à des combinaisons isolées, à des efforts individuels; on s'associe, on se concerte, on s'encourage mutuellement, pour hâter le progrès. A l'ombre des vieilles universités, et quelquefois pour leur ruine, on fonde une multitude d'académies libres. A leur tête se place celle de Florence, créée par les Médicis et Marsile Ficin. C'est là qu'on restaurait le platonisme avec une érudition pleine d'enthousiasme. On y mêlait, il est vrai, les conceptions mystiques des derniers disciples de Platon, des alexandrins et des kabbalistes : on philosophait avec plus d'imagination que de circonspection. Toutefois, on donna aux travaux intellectuels une noble direction vers les plus pures beautés de la morale, on propagea le goût des hautes méditations; on affermit, ou l'on rétablit le règne du spiritualisme.

Un exemple si brillant fut suivi par toute l'Italie. On ne fit pas toujours profession des doctrines de l'Académie; mais on chercha partout à avoir une ou plusieurs académies. Les institutions qui appartiennent au xvi$^{e}$ siècle, et qui méritent d'être signalées après celle de Florence, parce qu'elles ont exercé une visible influence sur la marche de l'esprit italien, ce sont les académies des Secrets, de Cosenze et du Lynx. L'académie des Secrets, œuvre de J. B. Porta de Naples, a servi, comme celle de' Lincei à Rome, la cause des sciences physiques. L'académie de Cosenze, organisée par Bernardin Telesio, a enrichi, outre la physique et la physiologie, la psychologie et la morale; et, quoiqu'elle n'ait pas réussi à secouer le joug de l'hypothèse, elle a su recommander en termes élégants la recherche patiente de la réalité.

En même temps que ces jeunes établissements s'efforcent de répandre des idées nouvelles avec une nouvelle activité, les universités tâchent, pour ainsi dire, de rajeunir; et de là, une heureuse rivalité et une infinité de maîtres distingués. La branche d'enseignement favorisée pendant le moyen âge devient l'objet de soins redoublés et encore plus intelligents. Le chef-d'œuvre d'Aristote, l'*Organon*, est étudié dans le texte original, et dans les plus légères variantes de ce texte; ce qui provoque, dans les universités mêmes, une lutte salutaire entre deux sortes de péripatéticiens, à savoir, ceux qui persistent à marcher dans l'ornière séculaire, et à maintenir une tradition dégradée et surannée, et ceux qui, en possession des leçons authentiques du Lycée, proclament le pur et primitif péripatétisme l'infaillible expression de la vérité même. Qu'on ajoute à ces combats des disputes qui duraient encore entre les alexandristes et les averrhoïstes, et l'on se représentera aisément l'effet que cette savante agitation dut produire sur la philosophie italienne. Les écoles qui se firent particulièrement remarquer sont Naples, Bologne et Padoue. A Naples, la philosophie fut surtout utile au droit; à Bologne, où le droit avait toujours été cultivé avec éclat, où Savonarole avait enseigné la métaphysique et écrit contre l'astrologie, la philosophie concourut à l'accroissement des sciences naturelles, aussi bien qu'à l'avancement de la jurisprudence. Padoue fut plus riche

que toute autre université en interprètes d'Aristote, capables de faire apprécier leur maître d'une manière digne de lui, c'est-à-dire philosophiquement. Cavalli et Leonico Tomeo, P. Pomponace, Achillini et Aug. Nifo, Passero et Zabarella, Cremonini et Fr. Piccolomini sont des noms alors respectés dans toute l'Europe. La preuve que ces commentateurs, au lieu de se borner à commenter Aristote, tentèrent de penser par eux-mêmes, tout en gardant le manteau de péripatéticien, c'est qu'ils furent sans cesse, tant qu'ils vécurent, décriés comme épicuriens, comme athées. Plus d'une fois, en effet, ils transportèrent leurs propres opinions dans ces pages du Stagirite où, durant une longue suite de siècles, chaque parti prenait ses armes, comme dans un arsenal.

En dehors des académies et des universités, quantité d'écrivains s'empressèrent, avec autant de zèle qu'en montraient ces doctes compagnies, de stimuler l'esprit philosophique de la nation. Les plus profonds peut-être sont ceux qui faisaient gloire de suivre Platon et Pythagore; c'était là du moins la prétention de Cardan, Patrizzi, Jordano Bruno. Césalpin, Vanini, et jusqu'à un certain point Campanella, reconnaissaient Aristote pour leur chef. Les uns et les autres préparèrent l'école de Galilée, où les observations les plus positives semblent supposer, ou entraîner un vaste système de métaphysique.

Cependant les écarts qu'on peut reprocher à plusieurs de ces philosophes, écarts inséparables peut-être de l'ambition désintéressée de tout connaître, ne tardèrent pas exciter la défiance du clergé. Autant l'Eglise avait été indulgente envers les contemporains du cardinal Cusa, autant elle fut sévère pour les contemporains de Bellarmin. Un des partisans de Cusa, J. Bruno expia sur le bûcher les hardiesses de sa théologie, et Galilée fut contraint de désavouer ses découvertes. Depuis cette époque de réaction, la raison se trouva intimidée, paralysée, et elle le demeura pendant près de deux cents ans.

La philosophie qui domine le XVII^e siècle, celle qui porte le nom de Descartes, n'a eu que peu d'accès en Italie, bien qu'elle eût reconnu Aconzio pour un de ses devanciers, quant à la grave question de la méthode. Thomas Cornelio, le dernier membre renommé de l'Académie de Cosenze, vanta inutilement le philosophe français, comme un émule peut-être supérieur de Galilée. Charles Majillo était fondé à dire aux Napolitains : Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été confesseur. Il devait sortir de Naples même un jurisconsulte, un historien, décidé à combattre le peu de cartésianisme qui s'était glissé en Italie. J. B. Vico jugeait l'indépendance spéculative incompatible avec le bonheur social, et demandait qu'on tirât la lumière de l'entendement et la règle des mœurs uniquement des langues, du droit, des religions, des traditions, en un mot, de l'histoire, de cette histoire que les cartésiens déclarèrent une bagatelle et une superfluité. Vico eut raison quand il insista sur la nécessité d'approfondir les choses du passé; il eut tort de vouloir réduire à cette tâche le rôle de la philosophie. Il aurait dû plaire à ses compatriotes par cet idéalisme symbolique, qui constitue le fond un peu confus de sa théorie, et qu'on retrouve dans les doctrines d'un magistrat spirituel, Gravina. L'idéalisme n'a jamais entièrement quitté l'Italie. Pendant que Vico faisait à Descartes une

guerre de philologue et de juriste, Malebranche rencontrait un intrépide sectateur dans Fardella. Ce professeur de Padoue n'hésita point à mettre en doute la réalité du monde matériel, à défier ses adversaires de démontrer l'existence des corps. Ainsi que Malebranche, Fardella recourut à la révélation, pour garantir la certitude des sens et la vérité physique; ce qui était en même temps garantir sa sûreté personnelle, mise en danger par les calomnies d'ennemis puissants.

Au XVIII[e] siècle, l'esprit italien manifesta pourtant une disposition opposée. C'était l'âge d'or de la philosophie expérimentale et pratique. Les auteurs français répandaient mille projets généreux ou chimériques, pour améliorer le sort des individus et des Etats, pour rendre le bien-être plus assuré et plus général, pour délivrer de leurs préjugés les grands et les petits. Les notions de tolérance et de philanthropie devaient être bien accueillies et vivement retentir en Italie, au moment où Lambertini et Ganganelli les personnifiaient sur le saint-siége. Dans la patrie de Serra, ce créateur infortuné de l'économie politique, on vit Filangieri et Mario Pagano introduire la discussion et l'humanité dans l'édifice de la législation. Dans la patrie de Sarpi, on vit Beccaria et Verri réformer le système de la pénalité, en contestant la légitimité de la peine de mort, en condamnant la torture, et en soutenant avec éloquence l'inviolabilité de la vie et la dignité de la personne humaine. Grippa, Galiani, Algarotti, Felici montrèrent à l'Europe combien le peuple qui a produit Machiavel est capable d'explorer la nature de l'homme, de décomposer le mécanisme et de régler le jeu de l'activité publique. Le droit de la nature et des gens a peut-être autant d'obligations à l'Italie que les sciences physiques et mathématiques. La morale proprement dite, que le Florentin Vettori avait avancée au XVI[e] siècle, en interprétant avec sagacité l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote, fut cultivée au XVIII[e] siècle, tantôt avec grâce et finesse, tantôt avec une solide érudition, par Muratori et par Stellini. Muratori avait bien mérité déjà de la philosophie, en vengeant Descartes et la raison humaine des censures et des mépris du sceptique Huet.

Il n'est pas douteux que la route suivie par ces esprits supérieurs ne conduisît quelquefois au sensualisme et au matérialisme, comme chez Romagnosi, ou chez les PP. Compagnoni et Soave; mais ces excès furent promptement combattus par quelques écrivains, habiles à unir les sages résultats du XVII[e] siècle avec tout ce que le XVIII[e] s'était proposé de louable. Tel fut l'éclectique Genovesi, penseur invulnérable aux sarcasmes dont le P. Buonafede, connu sous le nom de Cromaziano, tenta de couvrir les philosophes, ses contemporains.

L'éclectisme est devenu, sous plusieurs formes, avec la prépondérance de tel ou tel principe, la méthode chérie du XIX[e] siècle. On peut dire qu'il respire aussi dans les productions de l'Italie actuelle. Sans faire mention de travaux qui, comme ceux de Baldinotti, tiennent un rang distingué dans les annales des sciences philosophiques, on doit convenir que Rosmini et Gioberti, c'est-à-dire les métaphysiciens qui se livrent avec le plus de confiance au vol de l'ontologie, sont loin de dédaigner les observations plus humbles et plus précises de l'historien et du psychologue. Les moyens d'étude employés par Galluppi et Mamiani, par Tedeschi et Mancini, et par d'autres soutiens du spiritua-

lisme, procédés qui consistent à passer de la science de l'âme à celle de l'univers et de la Divinité, et par lesquels l'induction se combine avec une méditation libre et conséquente à la fois; ces moyens semblent destinés à un succès durable. Il est peu d'écoles italiennes où la philosophie ne se relève avec une énergique essor, pour entreprendre d'heureux exercices. Ce qui nous remplit d'une douce espérance, c'est qu'elle quitte les voies exclusives, et qu'elle semble vouloir démentir ceux qui, comme Languet ou Naudé, lui reprochèrent autrefois d'être excessive en tout, *nimia*. D'une part, elle se familiarise avec les systèmes qui ont occupé l'Europe pendant les trois derniers siècles, et les juge avec une équitable fermeté, témoin la critique à laquelle Ermenegildo Pino, Galluppi, Mamiani, ont soumis les doctrines de Condillac, de Reid et de Kant. D'autre part, elle recueille pieusement ses antiquités nationales, elle célèbre les auteurs de la renaissance, elle renoue la chaîne précieuse des traditions intellectuelles. Ses ancêtres lui prodiguent les préceptes et les exemples, et, comme les étrangers, ils lui servent d'aiguillon et de pierre de touche. Peut-être, dans cette direction excellente, aura-t-elle à fuir plusieurs sortes de dangers : ainsi, l'on voit les uns prétendre s'arrêter à Dante, comme à l'unique source des lettres et des lumières italiennes; les autres, ramenés par l'étude du XIII[e] siècle, non-seulement au milieu des luttes dialectiques de l'école, mais aux beaux jours des Pères de l'Eglise, voudraient prendre pour guides, tantôt saint Thomas, tantôt saint Ambroise, saint Augustin, Lactance même; d'autres encore, après avoir franchi la période qu'illustrèrent Sénèque et Cicéron, s'imaginent descendre en droite ligne des philosophes d'Elée et de Crotone. La vérité est, sans contredit, que chaque mouvement de mœurs et d'opinions survenu, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, a laissé quelque trace lumineuse sur cette terre féconde. Mais cette succession de systèmes et de sociétés doit elle-même, mieux que toute autre chose, apprendre aux philosophes italiens que le retour au passé n'est que le commencement du progrès.

Si l'on jette maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de la philosophie italienne, on est frappé des caractères suivants.

Elle présente, dans la série de ses développements, un fidèle tableau de l'histoire de la nation. Elle offre une vérité historique telle qu'il est impossible de méconnaître les traits de famille qui rapprochent les penseurs du XIX[e] siècle, comme ceux du XVI[e] ou du XIII[e], de Lucrèce, de Philolaüs, de Parménide. Le principal de ces traits, c'est une manière poétique de considérer la nature des choses, c'est l'habitude de concevoir les idées métaphysiques sous des figures grandes et vives. Il n'y a guère de philosophe italien qui ne brille par une imagination hardie, sinon fertile. Cette disposition semble tellement propre au génie national qu'il n'est pas rare de rencontrer des métaphysiciens qui allient la sagacité, la subtilité à l'exubérance d'une fantaisie téméraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer entre eux, soit les membres de l'académie florentine, soit les Napolitains Telesio, Bruno, Campanella, Vanini.

De cette tournure particulière d'esprit dérive le penchant d'unir à la culture des sciences celle des lettres, et à l'étude de la pensée celle de

l'expression. En Italie, les philosophes ne négligent ni ne dédaignent, comme on fait ailleurs, l'art de parler et d'écrire. Ils pèchent souvent contre la pureté du goût, contre la tempérance en fait de langage; mais ils ne sont jamais indifférents pour l'éloquence et le style. L'amour du beau les domine quelquefois à un tel point, qu'ils n'hésitent pas à lui sacrifier le respect du vrai. Une cause, par exemple, de l'influence exercée par l'académie de Cosenze fut le talent littéraire des académiciens. J. B. Porta, Sarpi, Galilée auraient été inscrits dans les fastes de l'art oratoire, alors même que le génie scientifique leur eût manqué; et les poëtes d'Italie, en retour, s'adonnent volontiers aux méditations philosophiques.

A l'amour de la poésie et au goût des lettres, les philosophes italiens joignent une foi inébranlable à la réalité, soit du monde extérieur, soit des idées du vrai, du juste et du beau. Ils ont enseigné tour à tour le sensualisme, le spiritualisme, et jusqu'au mysticisme; mais le scepticisme, jamais. Il ne se peut, en effet, que des intelligences si ardemment éprises des merveilles de la création qu'elles inclinent à diviniser le soleil, mettent en problème l'existence de cette création; ni que, remplies d'enthousiasme pour les prodiges de l'art humain, elles doutent de l'existence d'un esprit et d'une âme, c'est-à-dire des véritables origines de cet art. Le caractère italien est en quelque sorte ennemi du pyrrhonisme.

Mais, par le même motif, il adopte volontiers le système qui est diamétralement opposé au pyrrhonisme, le système qui est dogmatique par excellence, le panthéisme. Cette façon de voir devient facilement l'opinion favorite de ceux qui recherchent la grandeur et la magnificence, plutôt que la rigueur et la sobriété. Elle est l'écueil de quiconque s'applique à réduire tout ce qui existe, tout ce qui se conçoit, à une absolue et immuable unité, et s'ingénie pour représenter chaque être individuel comme un fragment de l'être infini. L'Italien, naturellement porté à animer ce qui est inerte, à personnifier ce qui n'a ni conscience ni raison, doit difficilement résister à un genre de philosophie qui vivifie et spiritualise toutes choses, au risque de priver l'âme humaine des attributs réels de la vie spirituelle, le sentiment du *moi* et la liberté morale. La doctrine de l'âme du monde ne joua nulle part un rôle aussi important qu'en Italie, d'abord parmi les sectateurs de Pythagore, puis à l'époque du réveil de la philosophie, depuis Zorzi et Pomponace jusqu'à Telesio et Bruno.

C'est peut-être cette ardente affection pour la nature qui tourne les Italiens vers les études physiques, vers ce qu'on appelle, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, la philosophie naturelle. Et on doit faire remarquer ici une particularité fort honorable pour cette nation : c'est qu'en dépit de toute leur verve, ses philosophes sont capables d'une rare patience et d'une habileté extraordinaire, dès qu'il s'agit d'observer avec les sens et d'expérimenter. Aucun naturaliste étranger ne surpasse par ces dons inestimables Léonard de Vinci, Galilée, Viviani, Toricelli, les Cassini.

L'imagination qui fait obstacle chez d'autres à la connaissance du monde matériel, a conduit ces maîtres de l'expérience aux découvertes les mieux avérées et aux plus utiles inventions. L'instinct de l'infini les guide à travers l'empire du fini, et leur signale au fond de cet empire

des lois et des causes infinies. L'exactitude et la persévérance de leurs investigations les empêchent de conclure précipitamment où il faut attendre pour constater ce qui est certain et invariable. Sous ce rapport, les philosophes italiens réunissent fréquemment des qualités qui semblent ailleurs inconciliables.

Dans le champ de la philosophie morale, ils ont été moins heureux. Non qu'ils manquent des facultés qu'exige cette sorte de travaux : ils ont de la finesse et de la pénétration, ils sont aussi judicieux qu'ingénieux; ils ont, comme l'ancienne Rome, le génie de l'action; ils savent observer et apprécier les mœurs et les coutumes, en voyageurs et en législateurs; ils apportent dans toutes ces occupations une merveilleuse délicatesse de tact; ils comptent, enfin, des historiens du premier ordre, bon nombre de jurisconsultes, plusieurs publicistes, plusieurs moralistes fort respectables. Toutefois, ils possèdent une moindre quantité de monuments où éclatent la connaissance du cœur humain et la sagesse des préceptes moraux. En psychologie et en morale, ils sont bien plus pauvres qu'en logique, en métaphysique et en philosophie naturelle. Mais dans les écrits qui ont la philosophie morale pour objet, ils suivent généralement une direction élevée. S'ils donnent dans un excès, c'est dans la mysticité plutôt que dans le matérialisme, c'est-à-dire qu'ils recommandent moins souvent la recherche du plaisir et de l'intérêt personnel que le dévouement absolu, l'amour idéal, et ce que Bruno nommait une *héroïque fureur*. Il faut ajouter qu'ils sont capables de modération, de justesse, et que ni les saillies ni les caprices de leur imagination ne les empêchent de s'appuyer sur le bon sens et la droiture naturelle du jugement.

C'est enfin un trait curieux que la philosophie italienne, quoique éminemment dramatique, comme le témoigne sa prédilection pour les formes du dialogue, abandonne rarement la bonne méthode, celle qui fait marcher la synthèse et l'analyse de front, corrige et complète l'une par l'autre, et s'efforce de puiser la vérité dans toutes les sources de la vie. Elle a tenté les voies les plus variées, excepté celle qui mène à l'immobilité ou au désespoir, le scepticisme; mais les routes qu'elle préfère sont les routes larges, celles de l'induction. Les procédés qu'elle met en œuvre sont pour elle une affaire sérieuse, et non un simple jeu; ce qui le prouve, c'est que plusieurs philosophes, sortis des montagnes de Toscane et de Calabre, n'ont pas balancé à sceller leurs convictions de leur sang.

Il serait donc aisé de répondre à cette question : Quels services l'Italie a-t-elle rendus à la philosophie européenne? Cette antique reine du monde,

Antica regina del mondo,

a rallumé plusieurs fois le flambeau presque éteint de la civilisation. Elle a rivalisé avec la Grèce de savoir et de génie, et, en dernier lieu, elle lui a ouvert un glorieux asile. Elle a, au début des temps modernes, provoqué dans l'Occident une fièvre intellectuelle, une soif insatiable de lumières et de découvertes. Elle a attiré, pour les instruire, les meilleurs esprits des autres pays; elle les a même conviés à venir accroître l'éclat de ses propres institutions. Elle a concouru à éclairer

le nord, d'abord par ses écrits, tantôt pathétiques, tantôt divertissants; ensuite par la multitude de ses fils morts dans l'exil. Est-il une cour, une académie, qui n'ait pas eu, parmi ses hôtes les plus distingués, quelque lettré ou quelque savant d'Italie?

Lorsqu'en examinant la philosophie italienne, on recherche quelle part de soins elle a donné à chacune des trois familles d'idées qui se partagent le domaine de la haute science, on obtient, ce semble, le résultat que voici.

La Divinité est pour elle un artiste, dont l'atelier est la nature tout entière, les astres qui peuplent l'immensité, comme les règnes connus de l'homme. Elle considère Dieu plus souvent comme créateur et régulateur de l'univers, que comme législateur et juge de la conscience. Ce sont ses attributs physiques, son infinitude en espace et en durée, plutôt que ses perfections morales, qui frappent et émeuvent les philosophes italiens.

Quant à l'âme, ils l'ont étudiée avec soin et succès; mais ils ont analysé la pensée plus que la sensibilité, et la volonté moins encore que la sensibilité. Ils ont laissé de belles études sur les diverses fonctions de l'intelligence, sur le jugement et le raisonnement, sur l'attention, la réflexion, et principalement sur cette intuition supérieure et immédiate de l'entendement qui est l'inspiration. Ils ont entrepris des recherches profondes sur le don d'aimer et d'admirer, source du dévouement pratique aussi bien que des beaux-arts. Le problème de l'unité et de l'identité du *moi*, celui de son activité propre et spontanée, de sa spiritualité, ont été plus souvent agités par eux que la question de l'immortalité; et celle-ci a été résolue du point de vue de la métaphysique, c'est-à-dire comme simplicité de substance, plutôt qu'au point de vue de la morale, c'est-à-dire comme perpétuité de la conscience personnelle, du souvenir et de la responsabilité.

En ce qui concerne l'idée du monde, elle a été conçue ordinairement sous une forme vive et originale. Ce que la nature, soumise à des lois fatales, a de sublime et d'invariable a été mis dans une étroite relation avec la grandeur et l'immutabilité de Dieu, avec l'infini. Ce rapprochement a été si intime quelquefois, que la cause de l'univers a failli être confondue, identifiée avec son effet, avec l'univers même; ou bien, que les mondes n'ont semblé qu'un vêtement périssable, un voile transparent de leur principe éternel. Oublions ces écarts, ne considérons que la tendance habituelle, et avouons que la philosophie italienne n'a cessé de voir dans la création une vivante et éclatante manifestation d'un être souverainement sage et puissant. C'est sous l'empire de cette persuasion consolante qu'elle a observé et classé les phénomènes, pesé et comparé les forces; et des lois de la matière et du mouvement, elle a induit avec assurance les desseins et les fins du géomètre céleste, de l'invisible physicien. Jamais elle ne s'est lassée de s'enquérir des données constantes, des rigoureuses démonstrations, et de tout ce qui fonde l'harmonie et l'ordre dans le domaine d'une science.

Indiquons, en terminant, les titres des principaux monuments de cette philosophie généreuse et si digne des encouragements de l'Europe.

XV^e SIÈCLE : Nic. Cusa, *De docta ignorantia ; De conjecturis*. — Marsile Ficin, *Theologia platonica; De vita cœlitus conservanda*. — Jean

Pic de la Mirandole, *Heptaplus; De hominis dignitate.* — Jean-François de la Mirandole, *Examen doctrinæ vanitatis gentilium.*

XVI[e] SIÈCLE : Fr. Georges Zorzi, *De harmonia mundi totius.* — P. Pomponace, *De fato, libero arbitrio et prædestinatione; De immortalitate animæ.* — Jér. Cardan, *De subtilitate animi; De rerum varietate.* — Bernardin Telesio, *De natura juxta propria principia.* — Fr. Patrizzi, *Nova de universis philosophia.* — Jordano Bruno, *Della causa, principio et uno; Dell' infinito, universo e mondi.* — André Césalpin, *Quæstiones peripateticæ.* — Lucile Vanini, *Amphitheatrum æternæ Providentiæ; De admirandis naturæ arcanis.* — C. Cremonini, *Contemplationes de anima.* — Thomas Campanella, *De sensu rerum et magia; Universalis philosophia.*

XVII[e] SIÈCLE : G. Galilée, *Dialoghi delle scienze nuove.* — M. A. Fardella, *Logica.* — Thomas Cornelio, *Progymnasmata physica.*

XVIII[e] SIÈCLE : J. B. Vico, *Scienza nuova; De antiquissima Italorum sapientia.* — J. V. Gravina, *De corrupta morali doctrina; De instauratione studiorum.* — Beccaria, *Dei delitti e delle pene.* — Filangieri, *Scienza della legislazione.* — Genovesi, *Logica; Delle scienze metafisiche; Diceosina.* — Muratori, *Filosofia morale.*

XIX[e] SIÈCLE : Ermenegildo Pino, *Protologia.* — C. Baldinotti, *Tentamina metaphysica.* — Romagnosi, *Suprema economia dell' umano sapere.* — Pasc. Galluppi, *Saggio filosofico; Elementi di filosofia; Lettere filosofiche.* — Talia, *Saggio di estetica.* — Rosmini, *Nuovo saggio sull' origine dell' idee.* — Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia.* — Fer. Mamiani, *Rinnovamento della filosofia antica italiana; Dialoghi di scienza prima.* C. Bs.

# J

**JACOB** (Louis-Henri de), né à Wettin en 1759, mort à Lauchstaedt en 1827, après avoir enseigné successivement la philosophie et l'économie politique, d'abord à Halle, ensuite à Charkow, en Russie, puis de nouveau à Halle, a beaucoup contribué, par son enseignement et par ses écrits, à la propagation du kantisme, et à développé d'une manière originale quelques-unes des parties les plus importantes de ce vaste système, entre autres la philosophie de la religion. Il a aussi laissé des travaux fort estimés en Allemagne sur le droit naturel et plusieurs branches de l'économie politique. Voici les titres de ses principaux ouvrages, tous publiés en allemand : *Examen des matinées de Mendelssohn et de toute preuve spéculative de l'existence de Dieu*, in-8°, Leipzig, 1786; — *Prolégomènes de la philosophie pratique*, in-8°, Halle, 1787; — *Esquisse de la logique et éléments critiques d'une métaphysique générale*, in-8°, ib., 1788, réimprimé en 1791, 1793 et 1800; — *Du sentiment moral*, in-8°, ib., 1788; — *Démonstration de l'immortalité de l'âme par le sentiment du devoir*, in-8°, Zullich, 1790, traduit en latin par l'auteur en 1794; — *Traité de la nature humaine, de Hume*, tra-

duit en allemand avec des observations critiques, 3 vol. in-8°, Halle, 1790-1791; — *Preuve morale de l'existence de Dieu*, in-8°, Liebau, 1791 et 1798; — *Esquisse d'une théorie de l'âme fondée sur l'expérience*, in-8°, Halle, 1791 et 1795; — *Anti-Machiavel, ou des Limites de l'obéissance civile*, in-8°, ib., 1794 et 1796; —*Théorie philosophique des mœurs*, in-8°, ib., 1794; —*Théorie philosophique du droit, ou Droit naturel*, in-8°, ib., 1795; — *Mélange de dissertations philosophiques sur des sujets de téléologie, de politique, de religion et de morale*, in-8°, ib., 1798; — *La religion universelle*, in-8°, ib., 1797; — *Principes de la sagesse et de la vie humaine*, in-8°, ib., 1800; — *Plan d'une encyclopédie de toutes les sciences et de tous les arts*, in-8°, ib., 1800; — *Rapports du physique et du moral de l'homme, de Cabanis, avec un traité sur les limites de la physiologie et de l'anthropologie*, in-8°, ib., 1794; — *Principes de la législation et des institutions de la police*, in-8°, Halle et Leipzig, 1809; — *Esquisse de la grammaire générale*, in-8°, Riga, 1814; — *Esquisse de la psychologie empirique*, in-8°, ib., 1814; — *Introduction à l'étude des sciences politiques*, in-8°, Halle, 1819; — *Annales de la philosophie et de l'esprit philosophique*, journal publié à Halle, avec la collaboration de plusieurs savants, de 1795 à 1797. Enfin nous citerons encore ici l'ouvrage suivant, publié en français par un Russe du nom de Michel de Poletika, où l'on trouve réunis les principales opinions de notre philosophe : *Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publiés d'après les manuscrits confiés par l'auteur*, in-8°, Halle, 1818. X.

**JACOBI** (Frédéric-Henri), un des principaux adversaires de l'idéalisme, naquit, le 25 janvier 1743, à Dusseldorf, fils d'un négociant riche et considéré. Ainsi que tous les autres chefs de la philosophie allemande, il était protestant. Destiné au commerce, le jeune Jacobi se sentit de bonne heure le besoin de la réflexion, et tourmenté de doutes philosophiques en même temps que porté aux méditations religieuses. Il raconte comment, étant encore enfant, il se prit à s'inquiéter des choses de l'autre monde et à éprouver à ce sujet des sensations singulières. A l'âge de huit à neuf ans, l'idée de l'éternité le saisit un jour avec une telle force que, jetant un grand cri, il tomba sans connaissance. Revenu à lui, cette idée lui revint à l'esprit et le frappa de terreur. Bien qu'il ne pût penser au néant sans horreur, la perspective d'une durée infinie le remplissait d'épouvante. Peu à peu il apprit à dompter cette sorte d'apparition intellectuelle, et de dix-sept à vingt-trois ans, elle ne lui revint pas. Au sortir de l'adolescence, elle lui apparut de nouveau plus vive que jamais; mais cette fois il osa la regarder en face. « Depuis cette époque, dit-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré et de me tuer en m'y livrant plusieurs fois de suite. »

Pour réprimer les indiscrétions de sa pensée, qui alarmaient sa conscience, Jacobi s'affilia, jeune encore, à une société de piétistes : c'est ainsi que, plus tard, devenu homme, pour échapper aux incertitudes et aux témérités de la spéculation, il se réfugia au sein de la philosophie de la foi et du sentiment.

Son père lui ayant permis d'achever son apprentissage commercial à Genève, il profita de son séjour dans cette cité savante pour se livrer à des études diverses. Il s'y lia surtout avec le philosophe physicien Lesage, dont les conseils exercèrent sur lui une grande influence. Dans les premiers temps de sa jeunesse, il avait une peine extrême à concevoir les pures abstractions; il ne comprenait que ce qui était intuitif, ce qui pouvait se ramener à des faits ou à son origine. On en concluait qu'il manquait d'intelligence; il en fit confidence à Lesage, qui le consola en lui disant que ce qu'il n'avait pas compris était vide de sens ou erroné. Du reste, à Genève, Jacobi se familiarisa avec la langue et la littérature françaises, et se prit surtout d'une grande admiration pour les écrits de J.-J. Rousseau. Tout l'avenir philosophique de Jacobi est indiqué, présagé, pour ainsi dire, dans ces traits de son enfance et de sa jeunesse.

A vingt ans, de retour de Genève, nous le voyons placé à la tête de la maison de commerce de son père, et marié à une femme d'un rare mérite, Betty de Clermont. Ayant été nommé, par l'électeur palatin, conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juilliers, il put renoncer au commerce et donner plus de temps à ses études littéraires et philosophiques. Il se lia avec ce que la littérature allemande avait alors de plus illustre, avec Wieland, Gœthe, Lessing, et ne tarda pas à prendre lui-même, parmi les écrivains de la nation, un rang honorable. Bientôt sa maison de Pempelfort, près de Dusseldorf, devenue le lieu de rendez-vous des esprits les plus distingués, fut, après Weimar et en dehors des villes universitaires, le point de réunion le plus remarquable de l'Allemagne littéraire.

Le bonheur dont il jouissait, réunissant tous les plaisirs de l'opulence, des lettres et des arts, d'une société choisie et de la vie de famille, fut cruellement troublé en 1781 par la mort de son fils et celle de sa femme. Quelque temps après il perdit une partie de sa fortune. En 1794, à l'approche des Français, il dut faire ses adieux à son cher Pempelfort et se réfugia auprès de ses amis du Holstein. Il passa dix années dans le nord de l'Allemagne, suivant toujours avec un vif intérêt les mouvements politiques et littéraires de son temps. Il ne sortit qu'une fois de cette retraite, en 1801, pour aller voir ses enfants restés sur les bords du Rhin, et pour faire un voyage à Paris. Il comptait terminer ses jours dans le Holstein, lorsqu'en 1804 il fut appelé à Munich comme membre de l'Académie des sciences qui allait être établie dans cette ville. En 1807, il fut nommé président de cette même Académie. A l'âge de soixante et dix ans, il dut résigner ces fonctions en conservant son titre et son traitement. Il consacra ses dernières années à la révision de ses œuvres, qui l'avaient placé au premier rang parmi les écrivains et les philosophes de sa nation, et mourut le 10 mars 1819.

Les œuvres complètes de Jacobi forment huit volumes qui parurent à Leipzig de 1812 à 1825. Si l'on excepte son roman *Woldemar,* il n'a composé aucun écrit de longue haleine, ou qui ait la forme sévère du traité. Cette forme n'allait ni à la nature de son génie, ni à celle de sa pensée. Une philosophie qui s'inspire uniquement du sentiment et s'adresse aux convictions naturelles, qui a pour source l'enthousiasme, s'accommode peu des lenteurs méthodiques et de l'appareil savant qu'exi-

gent les ouvrages entrepris en vue de la science. Homme du monde, philosophe opposant et passionné, Jacobi songe peu à l'école, et se préoccupe peu de ses traditions et de ses exigences : il s'adresse directement à la société, et ne s'occupe des questions philosophiques que dans leurs rapports avec les intérêts de l'humanité. Là était sa force; mais là aussi était la source de ses défauts. Sa pensée ne s'exprime que sous la forme du roman, du dialogue, de la familiarité épistolaire, ou de la gravité prétentieuse de l'aphorisme. Sa manière est en général poétique, passionnée, pleine d'écarts, mais éloquente, énergique, variée. Avec le temps ses défauts s'amoindrirent, tandis que ses qualités lui demeurèrent.

Jacobi ne se mit à écrire que fort tard. Il se contenta d'abord de faire des traductions et des analyses dans le *Mercure* publié par Wieland. Gœthe, qui, en général, exerça sur lui une grande influence, le pressa d'essayer son talent à des compositions originales. Ses premiers ouvrages, qui le placèrent tout aussitôt parmi les bons écrivains de son pays, furent deux romans philosophiques, *Woldemar* et la *Correspondance d'Allwill*, dont le premier seul fut terminé. *Woldemar* parut de 1779 à 1781, et fut refondu en 1794. C'est sous cette forme qu'il a été traduit en français par Vanderbourg (*Woldemar ou la Peinture de l'humanité*, 2 vol. in-8°, Paris, 1796). La *Correspondance d'Allwill* fut publiée en 1781.

Dans ces deux ouvrages Jacobi est surtout moraliste et peintre du cœur humain. Le style en est plein d'animation, vivement coloré, et souvent plus poétique qu'il ne convient à la matière. Il pèche par un excès de chaleur, par une emphase, qui souvent nuit à la clarté et à la justesse de la pensée, et qui, comme le lui reprocha Wieland, a quelque chose de gigantesque peu en proportion avec les idées et les choses. Madame de Staël a parfaitement apprécié le livre de *Woldemar* comme roman et comme morale (*de l'Allemagne*, 3e partie, c. 17).

Une entrevue qu'il eut avec Lessing quelque temps avant la mort de cet illustre écrivain, et dans laquelle Jacobi se convainquit que l'auteur de *Nathan le Sage* était spinoziste, donna lieu, en 1785, à la publication de ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, et à une polémique qui ne demeura pas sans influence sur la marche de la spéculation en Allemagne. Jacobi, dans ces lettres, donne un précis du spinozisme, qu'il regarde comme le système spéculatif le plus conséquent, et il en conclut que la philosophie démonstrative conduit nécessairement au fatalisme et au panthéisme, identique, à ses yeux, avec l'athéisme. Aux lettres sont joints des suppléments dont quelques-uns offrent de l'intérêt, notamment le premier qui présente un extrait de l'écrit de Bruno, *della Causa, del Principio et Uno*, et le septième, où Jacobi retrace à sa manière l'histoire de la philosophie spéculative.

A cette première période de la vie littéraire de Jacobi, qui va jusqu'en 1786, appartient encore, outre sa correspondance avec Hamann, un petit écrit intitulé *Un mot de Lessing*, où il expose les principes généraux de sa politique toute libérale, ennemie de toute violence. Il avait rompu avec Wieland, à l'occasion d'un article *sur le droit divin*, que celui-ci avait inséré dans le *Mercure*, et qui était conçu dans les idées absolutistes de Linguet.

Les principaux ouvrages de la seconde époque de la vie philosophique de Jacobi, époque de polémique contre la philosophie de Kant et de Fichte, sont au nombre de trois. Le premier est un dialogue intitulé *David Hume, ou l'Idéalisme et le Réalisme,* 1787; le second une *Lettre à Fichte,* 1799; et le troisième une diatribe contre Kant, sous ce titre : *De l'entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable, ou de mettre la raison d'accord avec l'entendement* (*die Vernunft zu Verstande zu bringen,* 1801).

L'ouvrage principal de la vieillesse de Jacobi est celui qui a pour titre *Des choses divines,* et qui est principalement dirigé contre la philosophie panthéiste de M. de Schelling. Il parut en 1811, et donna lieu, de la part de celui-ci, à une réplique aussi vive que l'attaque avait été passionnée. Parmi les préfaces qu'il mit en tête des divers volumes de l'édition complète de ses œuvres, deux surtout sont remarquables et peuvent être considérées comme son testament philosophique : c'est d'abord celle qui précède le *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme,* et qu'il donne lui-même pour une introduction à ses écrits philosophiques; c'est ensuite celle qui est placée devant ses *Lettres sur Spinoza,* qui résume sa pensée et qui renferme le dernier mot de sa philosophie.

Une des parties les plus intéressantes des œuvres de Jacobi est sa correspondance, qui, comme l'a dit Gœthe, représente et récapitule tout un siècle. Parmi ses correspondants se rencontrent les hommes les plus considérables de l'Allemagne littéraire et philosophique, Wieland, Claudius, Hamann, Lessing, Gœthe, Schiller, Jean-Paul, Lavater, Lichtenberg, Fichte, Reinhold, Herder, Jacobs, Jean de Muller, etc., et des étrangers célèbres tels que Lesage de Genève, Necker, Hemsterhuis, La Harpe. Dans les dernières lettres on trouve les noms de Royer-Collard, de M. Cousin, de M. Bautain. Longtemps avant que sept colléges électoraux eussent choisi le premier comme député, en 1817, Jacobi écrivit : « Si l'humanité, la raison et la justice gagnent le dessus, nous le devrons surtout à la France, à cette majorité de la nation que, faute d'un terme plus convenable, j'appellerai la MAJORITÉ ROYER-COLLARD. Une monarchie absolue, pour devenir légitime, suppose, selon Platon, un souverain qui soit, non-seulement aussi évidemment supérieur à ses sujets que le pasteur l'est à son troupeau, mais supérieur d'une manière toute divine. »

La philosophie de Jacobi est en général un *réalisme rationnel,* faisant de la conscience actuelle la mesure de toute vérité et de toute réalité. Elle est réaliste en ce qu'elle reconnaît la vérité objective de la sensation et du sentiment, et elle est rationaliste en ce sens qu'elle suppose l'esprit de l'homme dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il ne s'agit que de comprendre et d'analyser. C'est la philosophie de la conscience, du sentiment, de la foi rationnelle. Ainsi que, selon lui, la moralité n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien; ainsi la mesure de toute vérité est le jugement naïf de l'homme raisonnable. Si tous les hommes de bien ne sont pas d'accord sur les principes de la morale, et si tous les hommes judicieux ne le sont pas davantage quant aux principes de tout savoir, la faute en est à la spéculation, au raisonnement, à la réflexion artificielle, qui, au lieu d'accepter simple-

ment les croyances naturelles, prétend s'élever au-dessus d'elles, et aspire à une science chimérique.

L'existence d'un Dieu vivant et personnel, la valeur absolue de la vertu, l'origine divine de l'âme humaine, la réalité objective du sentiment externe et interne, la vérité souveraine de tout ce qui est donné dans la conscience : voilà ce qu'il ne cessa d'affirmer et de défendre envers et contre tous.

De là son opposition d'abord à la philosophie qui dominait vers 1775, puis à la critique de Kant, à l'idéalisme de Fichte, au panthéisme de Schelling, à toute philosophie savante et spéculative. Ses convictions, que la critique trouva presque toutes faites, s'étaient formées par opposition au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley, tout aussi bien qu'au matérialisme, tel surtout qu'il s'était exprimé dans les écrits d'Helvétius, et au naturalisme de Berlin, dont la *Bibliothèque allemande* était l'organe. Cette opposition, toute pratique et toute religieuse dans son origine, se transforma par l'étude de l'*Ethique* de Spinoza, qu'il regardait comme le système logiquement le plus parfait, en une prévention systématique contre toute spéculation fondée sur l'abstraction et le raisonnement.

Sa grande erreur à cet égard, c'était de ne pas comprendre que sa spéculation était tout aussi bien critique et n'invoquait pas moins le raisonnement que toute autre philosophie, bien qu'elle suivît une autre méthode et qu'elle fût animée d'un autre esprit. L'*Agathon* de Wieland avait dit : « Je vois le soleil, donc il existe ; je me sens moi-même, donc je suis ; je sens l'esprit suprême, donc il est ; j'ai besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine, donc elle existe. » Jacobi déclare qu'il admet tout cela, à l'exception de la dernière proposition ; selon lui, Agathon aurait dû dire : je *pense* l'esprit suprême, donc il existe. « De cette manière, ajoute-t-il, il aurait pu déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre une cause première de tout mouvement, laquelle soit autre chose que le mouvement. Je ne sais rien de la nature de cet être infini, si ce n'est qu'il est intelligent, puisqu'il a produit des intelligences ; mais je dois reconnaître son existence à moins de renoncer à tout principe de connaissance, à toutes les lois de la pensée. » On voit par cet exemple que si Jacobi admet ce qui est donné dans le sentiment, il ne laisse pas que de raisonner : seulement ses raisonnements sont fondés sur des règles de méthode qu'il admet sans examen, parce qu'il les considère comme l'expression de notre nature intelligente, qui, selon lui, est d'une autorité infaillible.

Jacobi se faisait donc illusion quand il se persuadait qu'il était l'adversaire de toute spéculation méthodique, et que toute spéculation de ce genre devait conduire nécessairement au fatalisme, à l'idéalisme, à l'athéisme. Dans le fait, il opposait une philosophie à une autre, une morale généreuse à la morale égoïste, un dogmatisme imperturbable au scepticisme, une foi inébranlable dans la vérité objective du sentiment humain et de notre raison à tous les doutes et à toutes les critiques dont cette vérité était l'objet, un réalisme rationnel à toute espèce d'idéalisme. Il considérait celui-ci comme le produit d'une réflexion artificielle, tandis que le réalisme était, selon lui, l'ouvrage immédiat de notre intelligence ; aucun raisonnement ne peut ni le produire ni le détruire.

Jacobi donna le nom de foi à cette confiance dans le produit naturel et spontané de la raison ou de notre nature intelligente. Mais toute foi suppose un doute, une critique qui lui est opposée et qu'elle a vaincue. Cette foi philosophique n'est plus la confiance primitive du sens commun, laquelle est antérieure à toute reflexion libre et méthodique; c'est cette confiance justifiée, protégée contre le doute, et par conséquent raisonnée : elle est le fruit de la réflexion et du raisonnement tout autant que celle qui conduit à l'idéalisme. La matière de cette philosophie, il est vrai, n'est pas le produit d'un raisonnement artificiel, puisqu'elle est donnée immédiatement dans le sentiment, et que le sens commun s'y confie naturellement; mais en tant que cette foi devient philosophique, elle est l'ouvrage de la réflexion. Insister avec force sur la légitimité de ces croyances naturelles, les défendre contre toute critique qui les met en question, contre tout système factice qui tend à les modifier ou à se mettre à leur place; telle était la mission que s'imposa Jacobi, la cause sacrée qu'il plaida avec un grand talent, mais non sans tomber, durant les premiers temps surtout, dans de grandes contradictions.

Jacobi rejetait la spéculation en tant qu'elle tendait à substituer une autre conscience à la conscience naturelle, la vérité étant, selon lui, immédiatement présente dans la raison, considérée comme une faculté d'*intuition intellectuelle*, comme l'organe d'une révélation intime. Il se persuada, par exemple, que l'existence de Dieu se révélait directement à la conscience, ainsi que la clarté du jour frappe les yeux, ne tenant aucun compte du travail de la pensée, dont l'idée de Dieu est le résultat, et que la réflexion philosophique cherche à reproduire. Confondant la *raison d'être* avec la *raison de connaître* (*ratio cognoscendi*), l'argumentation avec la déduction matérielle, il supposait qu'on ne pouvait déduire une existence que d'une autre existence; que, par conséquent, vouloir démontrer Dieu, qui a sa raison d'être en lui-même, ce serait reconnaître au-dessus de lui une autre substance. Il considérait ainsi, avec Spinoza et avec Hegel, la dialectique comme une prétention à reproduire, à imiter par la pensée le mouvement de la création ou le développement progressif de la réalité primitive. Une telle dialectique, en effet, si elle part, avec Spinoza, de la substance divine, ne peut arriver au *moi* libre et personnel; ou si elle part, avec Fichte, du *moi* absolument libre et indépendant, ne peut pas logiquement s'élever jusqu'à Dieu. Mais, heureusement, la philosophie n'est pas condamnée à se déclarer soit pour Fichte, soit pour Spinoza. Sans prétendre déduire Dieu matériellement, elle peut rechercher dans la conscience l'origine de cette idée souveraine, s'efforcer par la pensée d'en établir la réalité et de la concilier avec la liberté; et c'est ce que Jacobi n'a cessé de faire lui-même. « Depuis que je pense par moi-même, disait-il en 1803, j'ai toujours cherché la vérité de toutes mes facultés, non pour m'en parer comme de quelque chose que j'eusse découvert ou produit; j'aspirais à une vérité qui éclairât la nuit dont j'étais environné, et qui m'apportât la lumière dont j'avais en moi la promesse et le pressentiment. C'est la religion qui fait l'homme; elle a toujours été l'objet de ma philosophie. Je m'appuie sur un sentiment invincible, irrécusable, qui est le fondement de toute science et de toute religion. Ce sentiment m'apprend que

j'ai un organe pour les choses intelligibles, spirituelles, et cet organe, je l'appelle raison. Ma philosophie demande qui est Dieu, et non ce qu'il est. La liberté de l'homme et la providence sont si peu incompatibles, que la conviction de Dieu est en raison de celle de la personnalité. Dieu me paraît plus sublime comme créateur de personnes telles que Socrate ou Fénelon, que comme auteur du mécanisme céleste. Je crois à la providence, parce que je crois à la raison et à la liberté. La science spéculative, au lieu de dissiper notre ignorance et nos erreurs, souvent y ajoute une confusion nouvelle. Elle s'égale à Dieu : elle prétend créer son objet et la vérité. Ouvrage de la réflexion, elle rejette tout savoir primitif. Les Arabes, en disant qu'Aristote avait été une coupe qui puisait partout sans pouvoir épuiser l'univers, ont parfaitement caractérisé cette science de réflexion. C'est contre elle, et non contre la philosophie véritable, que sont dirigées mes objections. Ma philosophie part du sentiment et de l'intuition. Il n'y a pas de voie spéculative pour s'élever à Dieu, et la spéculation peut servir uniquement à prouver qu'elle est vide sans les révélations du sentiment, et à les confirmer par là même, mais non à les fonder. A travers les ténèbres qui nous environnent, la raison armée de la foi entrevoit la vérité, ainsi que l'œil armé du télescope reconnaît dans les nébulosités de la Voie lactée une armée innombrable d'étoiles. Cette foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. La vraie science est celle de l'esprit, qui rend témoignage de lui-même et de Dieu.... L'objet de mes recherches a été constamment la vérité native, bien supérieure à la vérité scientifique. C'est elle que je n'ai cessé de défendre contre les systèmes changeants du siècle.... » « Ainsi que la réalité sensible externe n'a pas besoin d'être prouvée, disait Jacobi en 1819, étant garantie par elle-même, ainsi la réalité qui se révèle dans ce sens intime qui s'appelle la *raison*, est le mieux attestée par elle. L'homme a naturellement foi en ses sens et en sa raison, et il n'y a pas de certitude plus certaine que cette foi.» Fries, dans sa *Nouvelle critique*, appelle sentiments *objectifs* ou *purs* les jugements qui procèdent immédiatement de la raison. Jacobi admet cette dénomination, en ajoutant que l'entendement est l'instrument logique de ces jugements, tandis que la raison en est l'organe révélateur, qui ne juge pas plus que ne jugent les sens. Si l'homme était borné aux sens et à l'intelligence des choses sensibles, il arriverait par la réflexion à ce résultat, que la nature seule est, et qu'en dehors d'elle il n'y a rien ; mais il est esprit, et l'esprit est sa véritable essence : c'est par lui que l'entendement devient entendement humain. Il est vrai que nous ne comprenons pas mieux l'univers comme ouvrage d'un créateur personnel et intelligent, que comme nature éternelle et indépendante; mais nous savons que si la providence et la liberté ne sont pas primitives, elles ne sont rien; qu'elles ne peuvent pas venir à naître; que, si ces idées sont sans réalité, l'homme est trompé par sa conscience, qui les lui impose; que, si elles sont chimériques, l'homme tout entier est un mensonge, et le dieu de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros imaginaire d'un conte. »

Demander si les intuitions de la raison ou du sentiment sont vraies, c'est, selon Jacobi, demander si l'esprit humain est un fantôme ou un

mensonge. Toute philosophie véritable part de la foi et finit par la foi. La philosophie de Jacobi, dit un de ses disciples, est croyante comme l'humanité, comme la conscience; mais elle sait ce qu'elle croit et pourquoi elle croit. Elle ne repousse pas le secours de la pensée, mais à la condition qu'elle se contente de n'être qu'un organe. Le savoir naturel et primitif, la pensée ne le produit pas; mais nous en prenons possession par elle. Il est le fondement de toute connaissance réelle, et c'est lui que Jacobi oppose à la science démonstrative. C'est parce qu'ils prétendent démontrer ce qui est au-dessus de toute démonstration, savoir de quelle manière le sujet pensant connaît la réalité des choses qui ne sont pas lui, que tous les systèmes de réflexion sont plus ou moins idéalistes ou sceptiques.

Dans les premiers temps, Jacobi avait pris le mot *raison* dans le sens ordinaire, comme faculté logique et discursive; plus tard, se fondant sur l'étymologie du mot allemand correspondant (*Vernunft*, de *vernehmen*, *intelligere*, sentir, percevoir, entendre), il en fit le synonyme de sens intime, de sentiment, de conscience, et la considéra comme l'organe de l'intuition des choses intelligibles et supérieures; et il pria les lecteurs de ses écrits, partout où il aurait parlé mal de la raison, d'y substituer le mot *entendement* (*Verstand*), qui, au fond, signifie la même chose, et qui n'est pas plus coupable. Plus tard, il se réconcilie même avec l'entendement comme faculté logique des notions et des jugements, comprenant que c'est par la pensée seulement que nous nous donnons la conscience actuelle des intuitions de la raison ou du sentiment, considéré comme conscience virtuelle; mais il le borna au rôle secondaire d'un instrument et d'un serviteur, d'une part des sens externes, par lesquels se manifeste à l'esprit le monde matériel, et de l'autre de la raison ou du sens intime, qui est l'organe par lequel se révèle à la conscience le monde moral et spirituel.

En résumé, la supposition fondamentale de Jacobi, son point de départ, c'est qu'il faut accorder une confiance entière à la conscience naturelle de l'homme; qu'il y a une harmonie préétablie entre la nature intelligente de l'homme et la réalité des choses; que, par conséquent, ce qui est véritablement donné dans la conscience est par là même vrai et réel; que la réalité, pour être connue, doit être donnée et que par la seule dialectique il est impossible de la connaître. Le contenu de la conscience rationnelle est l'objet de la vraie philosophie, qui est la science des choses métaphysiques données dans l'intuition intime et révélées à l'entendement par la raison. La philosophie réfléchie ne peut rien ajouter à la philosophie naturelle; elle ne peut que la reproduire, et chercher non à la prouver, mais à en vérifier l'origine, en la ramenant aux intuitions qui en ont fourni la matière et qui en sont la source toujours jaillissante.

La philosophie de Jacobi compte encore beaucoup de partisans, du moins quant à son principe; et, bien que dans l'origine elle fût opposée à celle de Kant, il s'est formé entre ses disciples et ceux de la philosophie critique une heureuse alliance : « Jacobi, dit un historien estimé de nos jours (M. Chalibœus), osa plaider contre la philosophie dominante la cause de la conscience naturelle; son grand mérite fut de comprendre la présence dans l'âme d'un trésor caché auquel à peine on

avait encore touché; et s'il ne lui fut pas donné de *lever* ce trésor, du moins il sut le garder et le défendre, et y appeler incessamment l'attention, de telle sorte qu'aujourd'hui encore la plus grande partie du public cultivé est de son parti sur ce point. Jacobi était entièrement d'accord avec Kant sur les fonctions de l'entendement, lui refusant, comme celui-ci, toute faculté de rien connaître par lui-même; mais il distinguait plus exactement dans les idées des choses sensibles ce qui appartient aux sens comme organes, et à l'entendement comme faculté logique. Il regardait comme un mystère impénétrable la manière dont la matière donnée par les sens devient sensation, l'entendement ne pouvant observer que son action sur les données sensibles et non ce qui se passe auparavant. Cependant toute sensation, toute perception est accompagnée dans la conscience de la certitude immédiate qu'elle est fournie par les sens et produite par la présence d'un objet. Jacobi posait en fait que toute la matière des représentations était introduite dans l'esprit par les sens; et, ce fait, il le regardait comme le fondement de tout travail logique ultérieur. Par là, ajoute M. Chalibœus, Jacobi introduisit le premier dans la philosophie le *principe des faits*. Pour sauver la certitude du monde extérieur, il faut persister à soutenir comme un fait l'existence des sensations et des images, et se garder de vouloir les expliquer par notre organisation intellectuelle, puisqu'une pareille explication en fait des productions de l'esprit, et l'idéalisme alors devient invincible. De même les idées des choses purement intelligibles existent de fait en nous et nous sont révélées par la raison. De ce fait, Jacobi conclut à leur réalité. Toute démonstration suppose un premier principe, un premier fait, au delà duquel il n'est plus possible de s'élever. Il y a des faits et des idées qui s'imposent immédiatement, et qui sont le fondement de toute science, et le plus grand mérite de Jacobi est d'avoir insisté sur ce point. Il montra qu'il y a dans l'esprit autre chose qu'un mécanisme logique, vide en soi; qu'il y a au fond de l'âme un dépôt de virtualité infinie, et s'il n'a pas osé, avec le flambeau de la critique, pénétrer plus avant dans ce sanctuaire, il y a du moins appelé l'attention des penseurs. Il nous a remis en possession de ce trésor; mais la philosophie ne peut se contenter de cette tranquille possession; il lui appartient d'en faire l'analyse et de s'enquérir même de sa légitimité.

En effet, la philosophie ne peut qu'accepter ce qui est donné dans la conscience, et elle n'a sur son contenu d'autre droit que celui de le vérifier et de le développer par l'observation intellectuelle et la réflexion. Elle a pour objet de nous donner la conscience explicite et actuelle de ce qui est virtuellement et implicitement dans la conscience humaine. Là se borne son ministère, selon Jacobi. Mais la philosophie ne se résignera pas à ce rôle de simple observation et de récapitulation. La philosophie, comme analyse réfléchie de la conscience naturelle, est d'abord énumération et description des sentiments essentiels de l'âme, des idées et des jugements qui en résultent naturellement. Mais, dans cette opération, la pensée devient nécessairement critique. Cette critique s'exerce d'abord comme la critique historique, et ensuite d'une autre manière encore. Il y a des illusions d'optique: pourquoi n'y aurait-il pas des illusions de conscience, des visions internes fausses ou altérées? Jacobi

distingue les sentiments *purs* et *objectifs* des sentiments *subjectifs*, produits individuels ou nés d'une expérience partielle. Dès lors ne faut-il pas un criterium par lequel on puisse reconnaître ceux qui constituent le contenu vrai et légitime de la conscience raisonnable? D'ailleurs les sentiments ne peuvent s'offrir à la réflexion qu'à l'état d'idées, de jugements : il faut donc examiner jusqu'à quel point ces jugements et ces idées représentent exactement leurs objets. Ainsi la philosophie n'est déjà plus un simple inventaire du contenu de la raison, une simple prise de possession du trésor rationnel : c'est, de plus, un examen sévère de l'authenticité des faits de conscience, vérification qui suppose un criterium qu'il faut déterminer avant tout, et qui est d'autant plus difficile à trouver qu'il semble se supposer lui-même. Il y a plus, ainsi qu'il y a progrès dans la science physique, et que le système de Newton est plus parfait que celui du vulgaire ou même que celui d'Aristote ou de Descartes, la philosophie n'a-t-elle pas à corriger bien des méprises de la conscience commune, à la rectifier, à la développer, à la compléter même?

Enfin, en supposant que tout ce travail de vérification, de réduction, de rectification et de développement soit heureusement terminé, la tâche de la philosophie ne serait pas encore remplie, et l'amour de la vérité, de la science pour elle-même, qui est aussi un des plus nobles instincts de notre nature, ne serait pas satisfait. La philosophie a sur les faits de conscience, ainsi que sur les faits de la nature, un droit d'interprétation, et Jacobi a lui-même largement usé de ce droit. Cette interprétation est de deux sortes : elle est analytique lorsque, considérant les faits donnés comme des conséquences, elle s'applique à en rechercher les principes; elle est synthétique lorsque, les considérant comme des principes, elle en recherche les conséquences. C'est ainsi, par exemple, que du sentiment religieux on peut conclure à l'existence de Dieu et à l'origine divine de ce sentiment, et que de la loi morale, considérée comme un fait positif, Kant a conclu à l'immortalité de l'âme comme conséquence logique de ce fait.

Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie du sentiment ou de la foi rationnelle peut être acceptée. Admise purement et simplement, sans critique et sans le droit de rectifier et de développer la conscience naturelle, elle serait la mort de toute philosophie, de toute vie intellectuelle; acceptée sous cette réserve, elle fournit à la science un fondement solide et une sûre garantie contre les aberrations de la dialectique.

On peut consulter sur la philosophie de Jacobi, outre les historiens de la philosophie allemande en général, l'ouvrage de Kuhn, *Jacobi et la philosophie de son temps* (all.), in-8°, Mayence, 1834, et les articles de M. Amédée Prévost, dans la *Revue du progrès social*, février et juillet 1834. J. W.

**JAMBLIQUE.** Tous les auteurs anciens qui parlent de ce philosophe, un des représentants les plus illustres de l'école d'Alexandrie, sont muets sur la date de sa naissance et celle de sa mort. Nous savons seulement, par Suidas, qu'il reçut le jour à Chalcis, en Cœlésyrie, de parents riches et considérés, et qu'il florissait sous le règne de Constantin. La plus grande partie de sa vie, comme l'indiquent les rares

circonstances que nous en connaissons, a dû se passer à Alexandrie. On lui donne pour premier maître un certain Anatolius, par qui il fut présenté à Porphyre. Devenu, après la mort de celui-ci, l'oracle de l'école, il vit les disciples affluer autour de lui; et tel fut, malgré l'austérité de son langage et les formes arides de son enseignement, l'ascendant qu'il exerça sur eux, qu'une fois attachés à lui, ils ne le quittaient plus, mangeant à sa table et le suivant partout où il allait. L'enthousiasme qu'il leur inspirait allait même jusqu'à la superstition, puisqu'on lui attribuait le don des miracles. Ainsi un jour, en faisant sa prière, il est ravi à dix coudées au-dessus du sol. Une autre fois il se détourne de son chemin, prévoyant le passage d'un convoi funèbre. Enfin, aux bains de Gadara, après qu'il a touché de sa main deux petites sources, on en voit sortir aussitôt deux enfants d'une merveilleuse beauté, qui, l'entourant de leurs bras, semblent le reconnaître pour leur père (Eunap., *Vita sophist. Jambl.*). De quelque source que dérivent ces récits merveilleux, de l'imagination des disciples ou du charlatanisme du maître, ils n'en montrent pas moins quelle était alors la tendance de l'école néoplatonicienne à confondre le rôle du prêtre et du thaumaturge avec celui du philosophe. Mais en voilà assez sur la vie de Jamblique; voyons quelles étaient ses doctrines.

Il ne nous est resté des nombreux ouvrages de Jamblique qu'une vie de Pythagore et une exhortation à la philosophie (*De vita Pythagoræ* et *Protreptricæ orationes ad philosophiam, lib.* II, *gr. et lat.* in-4°, Franecker, 1598, Amsterdam, 1707, et in-8°, Leipzig, 1815). Quant au livre sur les mystères égyptiens (*De mysteriis Ægyptiorum liber, seu Responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem, gr. et lat. ed. Thom. Gale*, in f°, Oxford, 1678), malgré le témoignage de Proclus, il est plus sûr de l'attribuer à l'école de Jamblique qu'à ce philosophe lui-même. Malheureusement, aucun de ces ouvrages ne contient la partie importante de sa doctrine, sa théologie. On est réduit à en chercher les fragments épars dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*. Dans les derniers temps de son enseignement, Porphyre avait vu son premier disciple Jamblique devenir son rival, et partager, au sein même de sa propre école, cette autorité que Porphyre devait bientôt lui abandonner tout entière. De bonne heure, en effet, Jamblique manifesta son opposition à la doctrine de son maître sur un certain nombre de points importants. Après Plotin, l'école néoplatonicienne s'était engagée dans des discussions fort subtiles sur des difficultés que le maître avait négligées ou expliquées d'une manière obscure et incomplète. Déjà Amélius, Porphyre, Théodore, avaient interprété et développé chacun à sa manière la théologie de Plotin en ce qui concerne les deux derniers principes de la trinité, l'intelligence et le démiurge. Jamblique suivant la voie de ses prédécesseurs, divisait également et subdivisait la trinité de Plotin, et en faisait sortir une série de triades; mais il différait d'opinion avec Porphyre dans l'interprétation des doctrines théologiques de Platon et de Plotin. Essayons de déterminer ces divergences. Jamblique reconnaît avec Amélius et Porphyre qu'il n'y a rien à distinguer dans le premier principe. En effet, ce principe est simple, indivisible, immobile dans son unité. Tout ce qui est, est par l'un; le premier être lui-même en vient; les causes universelles lui doivent

toute leur puissance d'action, en même temps que l'unité et l'harmonie de leurs mouvements. C'est encore l'un qui fait que malgré la diversité de leurs formes, et malgré la variété des principes dont elles dépendent, les causes naturelles se confondent dans une intime union, et vont aboutir à une cause unique et suprême. Le second principe sert d'intermédiaire aux deux autres, et de point d'union à la trinité entière. C'est la puissance féconde qui engendre les dieux, le principe de la vie divine, le producteur par excellence, la déesse Rhéa, selon la langue mythologique. Le troisième principe est le démiurge, proprement dit Jupiter : c'est le principe qui opère le développement des puissances intelligibles et accomplit l'œuvre de la création.

Jusqu'ici Jamblique ne s'écarte en rien de la théologie de Plotin; mais divers passages de Proclus semblent prouver qu'il n'est pas toujours resté fidèle à la distinction des trois principes de la trinité alexandrine, l'un, l'intelligence et l'âme. Ainsi tantôt il comprend dans le démiurge tout le monde intelligible; tantôt il y renferme le paradigme. Or, qu'est-ce que le paradigme, sinon le modèle intelligible, l'archétype des idées, l'intelligence pure identique avec l'intelligible pur, en un mot le second principe? N'y a-t-il pas là une véritable contradiction? Le passage suivant de Proclus nous paraît lever la difficulté : « Jamblique considérait que la vertu démiurgique préexistait déjà dans le paradigme. » En effet, tout en distinguant les deux derniers principes de la trinité, l'intelligence et le démiurge, Jamblique a pu en considérer le rapport et l'union. Or, comme le démiurge procède de l'intelligence, il a pu dire, dans un sens différent et avec une égale vérité, tantôt que le démiurge comprend le paradigme, tantôt qu'il y est compris : c'est ainsi du moins que Proclus entend Jamblique.

Quant à la doctrine des triades, Jamblique semble avoir poussé encore plus loin que Porphyre et Théodore l'abus de l'abstraction. Dans le second principe, il distingue d'abord trois triades purement *intelligibles*, puis trois triades *intellectuelles*. Outre la grande triade démiurgique, Jamblique admet une série de démiurges inférieurs compris sous le nom de νέοι δημιουργοί, lesquels portent au loin l'action des premiers. Jamblique se distingue encore de Plotin et de Porphyre par un goût excessif et presque superstitieux des formules numériques. Il ramène aux nombres tous les principes de sa théologie : à la monade, l'unité suprême, principe à la fois de toute unité et de toute diversité; à la dyade, l'intelligence, première manifestation, premier développement de l'unité; à la triade, l'âme ou le démiurge, principe du retour à l'unité pour tous les êtres qui se portent en avant; à la tétrade, le principe d'harmonie universelle, contenant en soi toutes les raisons des choses; à l'ogdoade, la cause du mouvement qui entraîne tous les êtres hors du principe suprême, et les disperse dans l'univers; à l'ennéade, le principe de toute identité et de toute perfection; enfin à la décade l'ensemble de toutes les émanations du τὸ Ἕν. Ni Plotin, ni Porphyre, quelque estime qu'ils aient eue pour les doctrines de Pythagore, ne réduisaient à ce point leurs principes en abstractions numériques.

Porphyre avait, contrairement à la doctrine de Plotin, attribué à

la matière la variété des êtres individuels. Jamblique réfute Porphyre, et explique cette variété en distinguant dans le monde intelligible des principes d'unité et d'identité d'une part, et de l'autre des principes de diversité.

La psychologie de Jamblique, autant qu'on peut en juger par quelques fragments, témoigne d'un autre esprit que celle de Plotin et de Porphyre. Il y règne un spiritualisme moins sévère et moins absolu. Jamblique y reproche à Plotin d'avoir fait de l'âme un principe impassible et toujours pensant et, par conséquent, de l'avoir identifiée avec l'intelligence elle-même. Dans cette hypothèse, dit Jamblique, qui faillirait en nous lorsqu'entraînés par le principe irrationnel, nous nous précipitons dans les désordres de l'imagination? Et d'un autre côté, si on admet que la volonté a failli, comment l'âme elle-même resterait-elle infaillible? Ce même esprit se révèle encore dans la critique d'une pensée de Porphyre, touchant l'interprétation de Platon. « Il n'existe ni dieux pasteurs, privés de l'intelligence humaine et se rattachant aux êtres vivants par une certaine sympathie, ni dieux chasseurs qui enferment l'âme dans le corps comme dans une ménagerie : car l'âme n'est pas à ce point enchaînée au corps. Cette méthode (il s'agit de l'opinion de Porphyre) n'est digne ni de la philosophie ni de la science : elle est pleine de superstitions barbares. » Jamblique apparaît ici sous un jour tout nouveau. Ce prêtre égyptien, si appliqué à l'exercice du culte, si adonné aux pratiques de la théurgie, se montre, dans sa doctrine psychologique, plus modéré, plus platonicien que ses prédécesseurs. De même, sa morale est d'un ascétisme plus tempéré. Il fait une part plus grande à la liberté et aux passions dans la vie humaine. Il répète fréquemment que l'homme est le véritable auteur de ses actions, et qu'il est à lui-même son propre démon. Il reproduit le plus souvent les idées et les tendances morales de Platon. Sans doute le disciple de Plotin et de Porphyre, le philosophe alexandrin se montre toujours. Jamblique répète avec ses maîtres que la fin de l'âme est la contemplation des choses divines, et que la vertu n'est qu'un moyen d'y parvenir; mais il n'en est pas moins vrai que, beaucoup plus superstitieux que Plotin et Porphyre dans sa théologie, il professe une morale plus pratique et plus humaine.

Outre les auteurs qui ont été cités dans le cours de cet article et les histoires générales de l'école d'Alexandrie, on peut consulter sur Jamblique : Hebenstreit, *Dissertatio de Jamblichi philosophi syri doctrina, christianæ religioni, quam imitari studet, noxia*, in-4°, Leipzig, 1704.— Meiners, *Judicium de libro qui de mysteriis Ægyptiorum inscribitur*, dans le quatrième volume des *Mémoires de la Société scientifique de Goëttingue; De generali mathematum scientia, etc.*, in-4°, Copenhague, 1790; *In Nicomachi Geraseni arithmeticam introductio, gr. et lat.* in-4°, Arnheim, 1668. E. V.

**JAQUELOT** (Isaac), quoique théologien plutôt que philosophe, mérite une place dans les annales de la philosophie, par les efforts qu'il a faits pour soutenir la légitimité et la valeur propre de la raison humaine.

Né à Vassy en Champagne, le 6 décembre 1647, fils du pasteur de

cette ville, qui eut soin de son éducation, il se livra très-jeune à l'étude de la théologie, et se distingua de bonne heure par le talent de la prédication, par la pénétration de son esprit, la solidité de son jugement, et une rare variété de connaissances. Il devint pasteur de sa ville natale, et garda ses fonctions jusqu'au moment où la révocation de l'édit de Nantes l'obligea à chercher un asile dans les pays étrangers. Il passa quelque temps à Heidelberg, comblé d'honneurs par la famille de l'électeur. Il se rendit ensuite à la Haye, où il obtint bientôt un emploi conforme à ses goûts. Le roi de Prusse, touché de son mérite, l'appela enfin à Berlin, pour y remplir la double charge de prédicateur de la cour et de pasteur de l'église française. Il mourut dans cette capitale le 20 octobre 1708.

Comme sermonnaire, Jaquelot est presque entièrement oublié; comme apologiste du christianisme, il ne nous intéresse ici que par un seul côté : c'est qu'il a coutume de présenter cette religion comme essentiellement raisonnable, comme parfaitement d'accord avec les besoins et les lois de l'intelligence et de la nature humaine. Les écrits, où il expose cette thèse favorite, sont intitulés :

*Dissertation sur l'existence de Dieu par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza,* 3 vol. in-12, la Haye, 1697; — *Examen d'un écrit qui a pour titre : Judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei;* — *Conformité de la foi avec la raison,* Amst., 1705. Ce dernier ouvrage était dirigé contre Bayle, et ce sceptique spirituel essaya de le réfuter dans sa *Réponse aux questions d'un provincial* (t. III). Lorsque Jaquelot eut répliqué à la *Réponse* par un *Examen de la théologie de M. Bayle,* Bayle lui opposa ses *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* livre qui ne fut publié qu'après la mort de Jaquelot.

Cet auteur modeste et savant fut plus d'une fois cruellement calomnié. Jurieu s'efforça de le faire passer pour socinien. D'autres l'ont appelé un spinoziste déguisé, parce qu'en réfutant le panthéiste hollandais, il avait toujours gardé de la modération et de l'équité. Jaquelot avait cultivé son esprit par l'étude assidue du cartésianisme; pour s'en convaincre, il suffit de comparer sa *Dissertation sur l'existence de Dieu* avec le traité que Fénelon avait composé sous le même titre, traité que Jaquelot surpasse quelquefois par la méthode, par la rigueur du raisonnement, et par ces qualités éminemment logiques qui semblent le propre des écrivains calvinistes.

La *Vie de Jaquelot,* écrite en français par David Durand, n'a été imprimée, à Londres, qu'en 1785, in-8°. C. Bs.

**JAUCOURT** (Louis), connu sous le titre de chevalier de Jaucourt, naquit à Paris en 1704, d'une des plus anciennes familles de Bourgogne. Elevé avec soin dans la maison paternelle, il étudia à seize ans la théologie à Genève, puis les sciences exactes et naturelles à Cambridge, enfin la médecine en Hollande. C'est à Leyde, sous les yeux de Boerhaave, qu'il se lia d'une étroite amitié avec Tronchin. Jaucourt ne voulut pas pratiquer la médecine; mais il en continua l'étude toute sa vie, employant ses talents à soulager les souffrances de ses amis et surtout des pauvres. En 1736, il revint à Paris, il y passa près de trente ans dans une retraite studieuse et au milieu d'un cercle choisi de

gens de lettres et de femmes d'esprit. Mably, Condillac, Montesquieu, Hénault, Malesherbes, mesdames de Vassé, de Créquy, de Sainte-Foy, de Broglie, mademoiselle Ferrand, voilà les personnes dont le commerce faisait diversion à ses veilles.

Pendant son séjour dans les Provinces-Unies, il composa l'*Histoire de la vie et des œuvres de Leibnitz* (Leyde, 1734), essai qui est un chef-d'œuvre, et qu'on doit mettre au-dessus des meilleures notices de Fontenelle. Leibnitz lui semblait le modèle du savant et du penseur, et dès sa première jeunesse il avait cherché à l'imiter. L'universalité de connaissances, et l'ambition d'échapper à toutes les sortes de préjugés, étaient aussi l'objet de ses préoccupations; et s'il resta loin de Leibnitz, quant à la paissance de la pensée, il le surpassa du moins par le don de l'expression. Il paraissait ainsi désigné pour coopérer avec Diderot et d'Alembert à la construction d'un des grands et des incomplets monuments du XVIII^e siècle. Son nom est demeuré attaché à l'*Encyclopédie.*

Jaucourt regrettait, à la vérité, le défaut d'ordre et d'ensemble, qui a fait surnommer cet immense ouvrage la Babel des connaissances humaines. Il regrettait encore davantage que la passion inspirât ses collaborateurs plus que l'amour désintéressé du vrai et du bien; mais il pensait que « le temps de la monarchie universelle était heureusement passé pour les philosophes aussi bien que pour les rois, » et qu'il était sensé de laisser toutes les opinions s'expliquer librement, et toutes les connaissances, en se simplifiant et en s'éclaircissant, se mettre à la portée du peuple. Il partageait avec Buffon et d'autres la rédaction des articles de physiologie, de chimie, de botanique et de pathologie; mais il ne borna pas là son active coopération : ayant embrassé toutes les faces de la science humaine, il travailla avec succès à toutes les parties de l'*Encyclopédie.* Ses morceaux sur la médecine se distinguent, aussi bien que ses articles politiques et historiques, par un généreux spiritualisme, par des sentiments qui contrastent avec les doctrines de La Mettrie et d'Helvétius. Sa réputation d'honnête homme, d'homme profondément vertueux, servait l'*Encyclopédie* presque autant que sa vaste et solide instruction et son goût extraordinaire du travail. Egalement aimé et estimé de Voltaire et de Rousseau, il fut admiré par Palissot, leur adversaire, et hautement respecté et loué par La Harpe, devenu l'ennemi des philosophes. Son concours valait à Diderot l'adhésion d'un grand nombre de ces graves esprits qui appartenaient aux académies de Hollande, de Prusse et de Suisse. Jaucourt lui-même fait partie de ce groupe sensé qui s'attachait à soutenir et à continuer les traditions du spiritualisme, au milieu du débordement des doctrines contraires. Il fut un des appuis de la réaction que commença l'*Esprit des lois.* Toute sa vie il resta fidèle au culte qu'il avait de bonne heure voué à la *Théodicée* de Leibnitz; et il réussit à prouver qu'on pouvait être *encyclopédiste,* c'est-à-dire ami de la simplicité et de la popularité du savoir, sans être matérialiste ni athée.

Jaucourt a laissé de nombreux ouvrages de médecine, qui attestent, aussi bien que ses *Etudes sur les synonymes,* les qualités qu'on lui reconnaît comme moraliste. Mais nulle part il n'a réuni ses vues philosophiques, encore éparses dans une foule de mémoires rédigés par lui pour la Société royale de Londres, pour les Académies de Berlin, de

Stockholm et de Bordeaux, dont il était membre. La postérité peut lui faire le reproche qu'il a lui-même adressé à Leibnitz : « Il n'a opposé à l'injure des temps que des feuilles volantes. » Déplorons qu'un esprit si facile et si élégant, qu'une raison si droite et si élevée, qu'une âme si pure, si sensible, si éminemment cultivée et éclairée, n'ait pas songé à consacrer un monument durable à sa propre gloire. Toujours curieux, plus avide de s'instruire lui-même que d'instruire autrui, sage plutôt qu'auteur, cherchant la célébrité moins que le repos et l'obscurité de sa vie, Jaucourt a dû obtenir à la fois l'estime des contemporains et le suffrage de sa conscience, mais non pas ce long et reconnaissant souvenir des générations suivantes, qu'on nomme la gloire.

Quelques mois avant sa fin, le chevalier de Jaucourt se retira à Compiègne, où il espérait terminer ses jours plus tranquillement que dans la rue de Vaugirard. Il emmena un jésuite qui lui servait de secrétaire, et qu'il avait recueilli par charité. Il expira subitement le 3 février 1779, âgé de soixante-seize ans. On assure que le jésuite disparut dans la même nuit, emportant, entre autres choses, de précieux manuscrits et des livres couverts d'annotations de la main du chevalier.

Si le chevalier de Jaucourt ne figure, ni parmi les membres de l'Académie des Inscriptions, ni parmi ceux de l'Académie des Sciences de Paris, c'est que sa qualité de protestant fut un obstacle à son admission dans ces savantes compagnies. C. Bs.

**JAVELLUS** (Chrysostome), en italien Javelli ou Javello, né en 1488, et mort vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, professeur de philosophie et de théologie à l'université de Bologne, était de l'ordre des dominicains et, par conséquent, un zélé partisan d'Aristote et de saint Thomas. C'est au moyen de celui-ci qu'il cherchait à expliquer celui-là et à le mettre d'accord, soit avec lui-même, soit avec le christianisme. C'est par le même procédé qu'il a essayé d'expliquer et de commenter Averrhoès. Mais son attachement aux traditions de l'école ne l'empêchait pas de rendre justice à Platon, ni même de lui donner la préférence pour tout ce qui concerne la morale. La morale platonicienne lui semblait tenir, entre celle du christianisme et celle d'Aristote, le même rang que la lune entre le soleil et la terre. Parmi ses œuvres imprimées à Lyon en 3 vol. in-f°, dans l'année 1580, on remarque principalement les ouvrages suivants : *Institutiones philosophiæ christianæ*; — *Dispositio moralis philosophiæ secundum Aristotelis philosophiam*; — *Dispositio moralis philosophiæ secundum Platonem*; — *Dispositio civilis philosophiæ ad mentem Platonis*. Ce dernier écrit avait déjà été publié séparément, in-f°, Venise, 1538. Voici les titres de quelques autres écrits du même auteur, également publiés à part : *Epitomata in decem libros Ethicorum Aristotelis*, in-8°, Venise, 1536; — *Epitomata in octo libros Politicorum Aristotelis*, in-4°, ib., Steph. de Sabio, 1536; — *Commentarius in primum tract. Primæ Partis sancti Thomæ, cum Summa sancti Thomæ*, in-4°, ib., 1588; — *Tractatus de animæ humanæ indeficientia*, in-8°, ib., 1536; — *Philosophia civilis, christiana, ethica, politica, economica*, in-8°, ib., 1540. Ces divers ouvrages sont portés au catalogue de la Bibliothèque du roi. En voici

un qui ne s'y trouve pas : *Chrysostomi Javelli totius philosophiæ compendium*, in-f°, Lyon, 1568. X.

**JEAN** DE DAMASCÈNE. *Voyez* DAMASCÈNE.

**JEAN** DE FIDANZA. *Voyez* BONAVENTURE.

**JEAN**, surnommé ITALUS, à cause de son origine italienne, est un philosophe byzantin du XII<sup>e</sup> siècle, d'abord le disciple, puis l'adversaire, et enfin le successeur de Michel Psellus dans la charge de philosophe en chef ou d'*Hypathus*. De là vient qu'il est souvent désigné sous le nom de Jean Hypathus, soit qu'on ait pris un titre pour un nom propre, soit que Jean ait donné plus d'éclat que ses prédécesseurs à l'enseignement dont il était chargé. Amos Coménius, qui parle de lui assez longuement dans son *Alexiade*, le représente comme un sophiste orgueilleux, vain et dépourvu de culture, mais qu'un charlatanisme habile, joint à un talent réel pour la discussion, fit parvenir à la fois à une très-grande réputation et à une rare fortune. L'empereur lui confia des missions importantes, et, après avoir acquis les preuves de son infidélité, ne put s'empêcher de lui conserver ses bonnes grâces. Il attira autour de lui un grand nombre de disciples, qu'il forma principalement à l'art de la parole et de la dialectique, ou plutôt à l'art d'argumenter sur tout sans avoir de conviction arrêtée sur rien. Cependant, sur la fin de sa vie, Jean Italus vit diminuer la faveur dont il jouissait. Ses livres, soupçonnés d'hétérodoxie sur deux questions bien différentes, la nature de l'âme et le culte des images, furent publiquement anathématisés. Cette accusation d'avoir méconnu la véritable nature de l'âme, et ses différends avec Michel Psellus, nous feraient croire qu'il était attaché à la doctrine d'Aristote. Il a laissé sur ce philosophe plusieurs commentaires manuscrits, et quelques autres ouvrages dont M. Hase a donné la liste dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale*. X.

**JEAN** DE LONDRES [*Johannes Londinensis*], philosophe scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, dont nous ne savons rien, sinon qu'il appartenait à l'ordre des franciscains, qu'il était disciple de Roger Bacon, et qu'il défendit son maître auprès du pape contre l'accusation de magie et de sorcellerie. X.

**JEAN** DE LA ROCHELLE, né dans la ville dont il porte le nom vers le commencement du XIII<sup>e</sup> siècle, fit, jeune encore, profession de suivre la règle de saint François. Reçu docteur, il monta, en 1253, dans sa chaire, laissée vacante par Alexandre de Halès, et l'occupa jusqu'en 1271. Tous ses ouvrages, la plupart théologiques, sont demeurés manuscrits. La bibliothèque de Saint-Victor possédait deux traités *de l'Ame* (*de Anima*), attribués l'un et l'autre à Jean de la Rochelle; mais, au témoignage de Casimir Oudin, un seul de ces traités lui appartient : c'est celui qui porte aujourd'hui le n° 528 parmi les manuscrits de Saint-Victor transférés à la Bibliothèque du roi. C'est un ouvrage considérable, et d'autant plus digne d'attention, que Jean de la Rochelle paraît

avoir le premier fait, dans l'école de Paris, un cours spécial sur le Περὶ ψυχῆς d'Aristote. Ce théologien philosophe reconnaît pour maître Avicenne, et reproduit volontiers ses gloses. Parmi les opinions qu'il a défendues avec le plus de zèle, nous signalerons la théorie des *espèces impresses,* qui, tour à tour acceptée par saint Thomas et par Duns-Scot, eut une si grande fortune dans le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle. Il est remarquable, toutefois, que Jean de la Rochelle ne tombe pas à ce propos dans l'erreur commise par saint Thomas et par le docteur Reid : ce n'est pas au compte d'Aristote qu'il met la thèse des idées-images; il l'attribue plus justement à saint Augustin. Nous ne rencontrons dans le manuscrit que nous avons sous les yeux aucune déclaration significative au sujet de la réalité cosmologique des universaux. Bien qu'il ait enseigné dans l'école franciscaine, il ne paraît avoir été réaliste qu'à demi. Ce qui résulte évidemment de divers passages de son traité, c'est qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Occam; mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scot contre saint Thomas.

On trouve quelques renseignements sur la vie et les ouvrages de Jean de la Rochelle chez Oudin (*Comment. de Script. eccl. antiq.*, t. III, p. 160), et dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XIX, p. 171).

B. H.

**JEAN** DE MERCURIA OU DE MÉRICOUR appartenait à l'ordre de Cîteaux, et vivait vers le milieu du XIV^e^ siècle. Il embrassa l'opinion des nominalistes que Guillaume d'Occam venait de renouveler. Il se fit remarquer, en même temps que Jean Buridan et Nicolas d'Ostricourt et quelques autres dialecticiens de son époque, en avançant plusieurs propositions paradoxales qui, examinées avec soin, ne laissent pas que d'offrir un sens plausible et parfois profond. C'étaient d'imparfaits essais de l'esprit philosophique, cherchant à s'exercer avec quelque liberté, au seul service de la raison. Aussi excitèrent-elles dans l'université de Paris de violentes clameurs, et furent-elles sévèrement censurées par l'Eglise.

Les méditations de Jean de Méricour portèrent principalement sur la philosophie morale, laquelle n'était pas toutefois, à ses yeux, détachée de la théologie. Voici les principaux résultats de ces méditations :

« Tout ce qui est, malgré toutes les diversités de forme et d'état, n'est tel que cela est, que parce que Dieu veut et a décrété que cela ait telle forme et tel état.

« Le péché est un bien plutôt qu'un mal.

« Quiconque cède à une tentation à laquelle il est incapable de résister, ne pèche point.

« Il n'est pas impossible de concevoir une passion à laquelle, nonobstant le concours de la grâce divine, la volonté humaine soit impuissante à résister. »

C'est la hardiesse de ces thèses et autres du même genre qui attira sur Jean de Méricour les anathèmes de la Sorbonne, et qui l'obligea à se rétracter en public. C. Bs.

**JEAN** DE SALISBURY. *Voyez* SALISBURY.

**JENISCH** ou **IENISCH** (Daniel), né en 1762 à Heiligenbeil, dans la Prusse orientale, et mort, à ce que l'on présume, en 1804, après avoir rempli pendant longtemps à Berlin les fonctions de prédicateur. Doué par la nature d'un talent souple et varié, auquel il a su joindre de vastes connaissances, il s'est signalé à la fois comme poëte, comme romancier, comme sermonnaire, comme traducteur, comme philologue, et, enfin, comme philosophe. Il a publié plusieurs ouvrages de morale, de métaphysique et d'histoire générale, où l'on remarque une instruction sérieuse au service d'un esprit net et indépendant. Son but est de mettre la morale et la religion au-dessus des atteintes du scepticisme et de l'idéalisme. Voici ceux de ses écrits, tous composés en allemand, qui méritent une mention dans ce Recueil : *De l'éducation des hommes et du développement de l'esprit*, in-8°, Berlin et Liebau, 1789; — *Du fondement et de la valeur des découvertes de Kant en matière de métaphysique, de morale et d'esthétique*, in-8°, Berlin, 1796; — *Deux essais sur la Métaphysique des mœurs, de Kant*, dans le *Muséum allemand*, année 1788; — *Coup d'œil sur l'histoire universelle des développements de l'espèce humaine*, 2 vol. in-8°, ib., 1801; — *Les hommes pourront-ils un jour se passer de religion?* in-8°, ib., 1797; — *Critique d'un système de religion et de morale fondé sur l'idéalisme, etc.*, in-8°, Leipzig, 1804; — *La morale d'Aristote, traduite du grec avec des observations et des dissertations*, in-8°, Dantzig, 1791; — *Esprit et caractère du* XVIII^e *siècle, considéré au point de vue politique, moral, esthétique et scientifique*, in-8°, Berlin, 1801. X.

**JÉRUSALEM** (Jean-Frédéric-Guillaume), né à Osnabruck en 1709 et mort en 1789, après avoir rempli en plusieurs États de l'Allemagne diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est à la fois un théologien et un philosophe. La philosophie lui doit deux ouvrages très-estimables : *Lettres sur les livres et la philosophie mosaïque*, in-8°, Brunswick, 1762 et 1783; — *Considérations sur les vérités les plus importantes de la religion naturelle*, 2 vol. in-8°, ib., 1785 et 1786. — Il a existé un autre philosophe du nom de Jérusalem, mais portant les prénoms de Charles-Guillaume, dont Lessing a publié quelques écrits, in-8°, Brunswick, 1776. X.

**JOUFFROY** (Théodore-Simon), professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

On ne prend intérêt à la vie d'un philosophe qu'après avoir connu sa philosophie; nous nous occuperons donc d'abord des doctrines de M. Jouffroy. Pour les apprécier, il faut le placer lui-même à côté des philosophes qui l'ont immédiatement précédé, ou parmi lesquels il a vécu : Destutt de Tracy, Laromiguière, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, tels sont les noms qui, avec celui de M. Jouffroy, ont occupé la première moitié tout à l'heure écoulée du XIX^e siècle. Destutt de Tracy transporta dans notre âge la philosophie qui avait rempli la seconde moitié de l'âge précédent : c'était celle de Condillac, plus étroite et plus incomplète encore que celle de Locke. Ce dernier avait réduit les sources de nos connaissances à la sensation et à la réflexion; mais à côté de ces facultés intellectuelles, il plaçait le plaisir et la

peine, et la libre volonté qu'il appelait la seule puissance active de notre âme. Condillac, qui avait d'abord laissé subsister la réflexion parmi les facultés intellectuelles, la supprima plus tard, se bornant à dire que la sensation se sent elle-même. Il pensa aussi que le plaisir et la peine ne sont que les modes de la connaissance, et que le désir étant une peine d'une espèce particulière, la volonté n'est que le plus impérieux de nos désirs; c'est cette théorie, avec tout ce qu'elle a d'excessif, que M. de Tracy continua jusqu'au commencement du XIXe siècle. M. Laromiguière, le premier, résista contre cette philosophie: il s'aperçut que Condillac et M. de Tracy faisaient de l'homme une chose purement passive; qu'ils n'y reconnaissaient aucun élément actif ou libre. Il était frappé de l'opposition qui existe entre voir et regarder, entendre et écouter, etc. Mais au lieu de rétablir dans l'homme le principe actif sous le nom de *volonté* ou de *liberté*, qui est son nom véritable, le nom que Descartes et Locke lui avaient donné, il le rétablit sous le nom d'*attention*, mot qui exprime un fait complexe, c'est-à-dire l'union de la volonté et de l'intelligence : car regarder, c'est voir volontairement; écouter, c'est avoir la volonté d'entendre. M. Laromiguière, ne s'apercevant pas que la liberté est présente dans l'attention, chercha la liberté ailleurs, et la fit résulter de l'équilibre de deux désirs; c'était retomber dans la faute de Condillac. Cette erreur fut corrigée par M. Maine de Biran : il replaça l'activité de l'homme en son véritable siége, c'est-à-dire dans la volonté, et, par l'entraînement naturel à toutes les révolutions, il alla jusqu'à dire que l'âme ou le *moi* ne consiste que dans la volonté; que la propriété de jouir et de souffrir appartient au corps; qu'il en est de même de la perception involontaire, de la mémoire et de l'imagination, quand elles ne sont pas accompagnées de la volonté, et que si la connaissance des vérités nécessaires fait partie de l'âme, c'est que la volonté est indispensable à l'acquisition de cette connaissance.

M. Royer-Collard n'entra pas dans le débat sur les rapports du *moi* et de la volonté; il concentra tous ses efforts sur l'analyse de la connaissance, et, à l'aide des philosophes écossais qu'il introduisit en France, il distingua parmi les éléments de notre pensée ceux qui appartiennent à l'expérience et ceux qui viennent d'une autre source. M. Cousin, dans son habile éclectisme, mit à profit les travaux de tous ses prédécesseurs; il emprunta à M. Laromiguière l'opposition de l'activité et de la passivité; il insista comme M. Royer-Collard sur la distinction de l'expérience et de la raison; comme M. Maine de Biran, il plaça dans la volonté l'activité et l'existence du *moi*, et il rejeta la sensibilité dans le corps. Il se représenta le *moi* comme placé entre la sensibilité et la vérité universelle, et il le distingua de l'une et de l'autre par les caractères de la liberté et de la personnalité; d'une autre part, il opposa la sensibilité à la vérité absolue ou à la raison impersonnelle, la première offrant pour caractères le variable, le relatif, le contingent, et la seconde l'immuable, le nécessaire, l'absolu.

C'est dans cet état que M. Jouffroy trouva la philosophie de l'esprit humain lorsqu'il parut à son tour sur la scène philosophique. Il profita des travaux de tous ses devanciers; il puisa plus abondamment aux sources écossaises, et marqua ses emprunts de la forte originalité de

son esprit. Ce fut au collége Bourbon, à Paris, et à l'Ecole normale qu'il produisit d'abord ses idées : nous allons en faire connaître les transformations successives.

L'objet de la philosophie, dit M. Jouffroy au début de son enseignement, est la science de l'homme. Cette science doit embrasser la vie actuelle, la vie antérieure et la vie future; dans la vie actuelle, l'âme peut s'envisager sous trois aspects : 1° comme agissant; 2° comme éprouvant des actions; 3° en elle-même, indépendamment des actions qu'elle accomplit ou qu'elle éprouve. La psychologie contient donc trois choses : l'étude de la *productivité* du *moi*, l'étude de sa *réceptivité* et l'étude du *moi en lui-même*. Tous les actes produits par le *moi* sont des actes intellectuels; ces actes peuvent être spontanés ou volontaires. Ainsi M. Jouffroy, à l'exemple de M. de Biran et de M. Cousin, plaça d'abord la sensibilité hors du *moi;* mais il laissa dans le *moi* l'intelligence spontanée ou involontaire; il jugea que la volonté seule ne peut produire une connaissance; qu'il doit y avoir aussi dans l'âme une faculté intelligente, pouvant recevoir le secours de la volonté, mais pouvant aussi se passer d'elle : car notre volonté s'applique uniquement à nos propres actes, et, par conséquent, à des actes que le *moi* a d'abord accomplis involontairement. Ce qui était le principal pour M. de Biran, devint pour M. Jouffroy l'accessoire. La volonté paraît et disparaît dans l'intelligence; mais l'intelligence persiste, tantôt à l'état volontaire, tantôt à l'état spontané : l'intelligence fut donc pour M. Jouffroy la nature de l'action de l'âme; la volonté fut le mode de cette action.

M. Jouffroy établit comme M. Royer-Collard et M. Cousin deux facultés de connaître, l'observation et la raison : l'observation donne les connaissances relatives et contingentes; la raison, les connaissances absolues et nécessaires. L'observation s'applique au monde interne et au monde externe, et se divise en conscience, perception des sens extérieurs et mémoire. L'observation est l'occasion du développement de la raison : telle est la productivité du *moi;* elle comprend tous les actes de l'intelligence, soit volontaires, soit involontaires.

Que peut-il rester pour la réceptivité de l'âme dans un système où l'auteur attribue au corps la sensibilité, et où l'intelligence, même dans son action involontaire, fait partie de la productivité? M. Jouffroy n'entend pas le mot de réceptivité au sens ordinaire. Pour lui, l'âme n'est réceptive que dans le cas où, soit les phénomènes de la sensibilité, soit les phénomènes de l'intelligence, la déterminent à vouloir. Bien que notre philosophe place la sensibilité dans le corps, il en décrit cependant les phénomènes, parce que la sensibilité partage avec l'intelligence le privilége de déterminer l'âme à l'action. L'irritation est le premier phénomène qui se manifeste dans le corps; l'irritation est agréable ou désagréable : dans le premier cas, elle fait naître la joie et l'amour, qui sont des mouvements d'expansion; dans le second, la tristesse et l'aversion, qui sont des mouvements de concentration. L'amour donne naissance au désir positif, qui est un mouvement d'attraction, et la haine engendre le désir négatif, qui est un mouvement de répulsion : le désir est le dernier phénomène simple de la sensibilité; la crainte et l'espérance qui lui succèdent sont des phénomènes

complexes. De tous les phénomènes sensibles, le désir est le seul qui agisse sur le *moi*, c'est-à-dire qui le détermine, parce que c'est le seul auquel il manque quelque chose. Tous les désirs aspirent au bonheur, par conséquent ils sont tous intéressés et ont pour principe l'amour de soi.

En regard des phénomènes sensibles, qu'il reléguait tous dans le corps, le philosophe plaçait les phénomènes intellectuels. Ces derniers étaient les connaissances des vérités contingentes et relatives, et des vérités nécessaires et absolues. Les premières de ces connaissances ne peuvent porter l'âme à l'action que si elles ont excité dans le corps un désir, et, dans ce cas, ce n'est pas le phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, c'est le phénomène sensible. Les objets des connaissances absolues sont le vrai, le beau et le bien moral. Le vrai et le beau peuvent être des objets de désir, et ils n'agissent sur l'âme que par le désir; mais le bien moral est marqué d'un caractère d'obligation qui commande l'action. C'est l'intelligence qui découvre ce caractère, et qui, par cette découverte, détermine l'action de l'âme; c'est donc, en ce cas, un phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, et non plus un phénomène sensible. Ce phénomène intellectuel, M. Jouffroy l'appelait le *motif* d'action, par opposition au désir, qu'il nommait le *mobile*. L'influence de ces deux principes composait toute la sphère de la réceptivité du *moi*.

Pour étudier le *moi* en lui-même, il fallait écarter tout ce qu'il y a dans le *moi* de variable, c'est-à-dire les actes intellectuels soit volontaires, soit involontaires. Il ne reste alors que l'intelligence et la volonté en puissance, la simplicité et l'identité. Le *moi* étant une force intelligente, libre, simple et identique, peut-il être la même chose que la matière? Cette question psychologique se résout par la cosmologie. On ne peut distinguer, dans l'homme, l'âme d'avec le corps, qu'en distinguant, dans ce monde, la force d'avec la matière. Si la force est la même chose que la matière, chaque partie de la matière est une force libre : or, comment toutes ces forces libres se sont-elles entendues pour composer l'harmonie de ce monde? Si la force est en dehors de la matière, il est facile de concevoir que la première fasse concourir toutes les parties matérielles à l'exécution du plan qu'elle a conçu. La force est distincte de la matière; l'âme est donc distincte du corps.

Tel fut le système fortement lié par lequel M. Jouffroy débuta dans l'enseignement philosophique, à l'âge de vingt et un ans (Cours professé au collége Bourbon, à Paris, en 1817, 1818, 1819, 1820). Si la sensibilité fait partie du corps, comme le voulait M. de Biran, il ne reste plus dans l'âme que la volonté et l'intelligence. Mais la volonté n'apparaît jamais seule, tandis que l'intelligence se montre tantôt avec la volonté, tantôt sans elle. L'intelligence est donc la seule productivité permanente de l'âme, et la volonté n'est plus qu'un mode de cette productivité. Une force est nécessairement active ou productive. Comment peut-elle pâtir? Ce n'est qu'en dirigeant elle-même son action sous certaines influences. La sensibilité, qui appartient tout entière au corps, est l'une de ces influences, la vérité morale est l'autre. Ni la sensibilité ni la vérité morales ne sont le *moi*; le *moi* les connaît l'une et l'autre, la première par l'observation, la seconde

par la raison. Le *moi*, en tant qu'il en prend connaissance, est productif ou actif; il ne devient passif ou réceptif qu'au moment où il se détermine sous l'influence de la sensibilité ou de la vérité morale. Dans ce système, toutes les parties sont nettement séparées, et toutefois solidement unies les unes aux autres. On n'aperçoit plus ici, comme dans la théorie de M. de Biran, cette mémoire et cette imagination qui tantôt font partie du corps, et tantôt font partie de l'âme, selon que la volonté agit ou n'agit pas; cette âme qui ne connaît que par la volonté, et cette volonté qui devient ainsi une faculté intellectuelle.

Il y avait néanmoins dans la théorie alors adoptée par M. Jouffroy des parties qui lui paraissaient douteuses. Cette doctrine lui plaisait surtout par sa netteté, et il disait déjà : « Ce n'est pas le doute qui me pèse, c'est la confusion. » Le point sur lequel portait le principal doute de M. Jouffroy dans son premier enseignement, c'était la sensibilité. Il ne se tenait pas pour bien certain que la sensibilité fût hors du *moi*, et qu'on pût dire que l'âme ne jouissait pas et ne souffrait pas, mais qu'elle connaissait seulement la joie et la souffrance, qui étaient dans le corps. Il lui paraissait que la conscience nous atteste que la joie et la tristesse appartiennent à l'âme, aussi bien que la connaissance, et que le mot *je* s'unit aux mots qui expriment la passion, aussi bien qu'aux mots qui expriment les actes intellectuels. En conséquence, à l'exemple de Descartes, de Locke, et des philosophes écossais, il replaça la sensibilité dans l'âme (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1828). Il joignit à la sensibilité, qu'il regardait comme la capacité de jouir et de souffrir, des principes d'action, que les philosophes de l'Ecosse avaient analysés avec une sagacité merveilleuse, et auxquels ils avaient donné le nom d'instincts, d'appétits, de désirs et d'affections. M. Jouffroy appela ces principes les penchants ou les tendances primitives de la nature humaine. Il avait d'abord fait naître du plaisir et de la peine tous les amours et toutes les aversions; à côté de ces amours et de ces aversions intéressées, il plaça donc d'autres amours primitifs qui nous portent à la recherche de leurs objets, sans que nous sachions si ces objets nous causeront du plaisir ou de la peine. Telle est, par exemple, l'affection qui nous fait chercher la société des hommes avant que nous ayons pu découvrir si nous en retirerons quelque utilité (*Mélanges philosophiques*, 2e édit., p. 279). Il découvrit aussi dans les instincts décrits par Reid une faculté que la philosophie n'attribuait plus à l'âme, depuis Descartes : nous voulons parler de la faculté motrice par laquelle l'âme met le corps en mouvement, et que la philosophie ancienne avait considérée comme le caractère par lequel l'âme se distingue d'abord du corps. Ces innovations ne furent pas les seules que M. Jouffroy introduisit dans sa doctrine; il dut encore à l'étude de la philosophie écossaise de placer au nombre de nos facultés celle qui nous fait produire les signes du langage naturel, et il lui donna le nom de *faculté expressive*. Enfin la volonté pouvant s'appliquer à la faculté motrice comme à l'intelligence, et même lutter contre les penchants primitifs ou en favoriser le développement, elle cessa d'être considérée par M. Jouffroy comme un mode de l'action intellectuelle, et il l'envisagea comme une faculté



spéciale qui vient faciliter ou gêner l'exercice de nos autres facultés. Tel fut donc le tableau des facultés de l'âme dans le nouveau plan de M. Jouffroy : 1° les penchants primitifs au nombre de trois; l'amour du pouvoir ou l'ambition, le désir de la connaissance ou la curiosité, l'amour de nos semblables ou la sympathie; 2° la sensibilité ou la capacité de jouir du développement des tendances primitives et de souffrir de la gêne que leur apportent les obstacles extérieurs ; 3° l'intelligence, comprenant d'une part les facultés d'observation, la conscience, la perception des sens extérieurs et la mémoire, facultés qui donnent les connaissances contingentes, de l'autre part la raison, qui fournit les connaissances nécessaires; 4° la faculté expressive; 5° la faculté motrice ou locomotrice; 6° la volonté (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1837).

Le problème de la distinction de l'âme et du corps fut pour M. Jouffroy un problème de prédilection. Il y revint à plusieurs reprises, et il y répandit toujours de nouvelles lumières. Il reprit d'abord cette question dans la préface de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart : « Les faits sensibles, dit-il, ne sont pas les seuls qui puissent s'observer. Je suis continuellement informé de ce qui se passe en moi, c'est-à-dire de mes pensées, de mes sentiments et de mes volitions. Je sais que je suis *un* et *identique.* » La pensée, le sentiment, la volition, l'unité et l'identité échappent aux sens extérieurs, de même que les organes des sens échappent à la conscience. Dans le mouvement volontaire, nous avons conscience de notre détermination, et non de la contraction du muscle. La conscience est donc un moyen d'observation, c'est-à-dire un moyen de découvrir des vérités de fait, comme les sens extérieurs. Dans l'exercice de l'observation externe, c'est par l'attention que le naturaliste l'emporte sur le paysan; dans l'exercice de la conscience, le philosophe n'a sur le vulgaire d'autre avantage que celui de l'attention; heureux si le philosophe, usant toujours de ce privilége, ne laissait pas offusquer ses regards par des systèmes préconçus! Les phénomènes internes ont leurs lois comme les phénomènes externes; en voici quelques exemples : 1° nous ne prenons jamais une détermination sans un motif; 2° tout souvenir qui s'éveille en nous a été précédé d'un autre souvenir ou d'une perception ayant avec lui quelque rapport; 3° jamais notre attention ne s'applique à un objet dont nous n'ayons pas eu précédemment quelque notion. Les physiologistes qui nient verbalement les faits de conscience les affirment dans la pratique. Le principe qui les guide est celui-ci : tout phénomène suppose une cause, un but, une intention; ils ne croient pas connaître un organe, quand ils n'en connaissent pas la destination. Or, l'idée de destination, d'intention, de but et de cause n'est pas saisie par les sens extérieurs, mais par la conscience. Ce que les physiologistes appellent la vie de relation comprend la volonté, la sensation et l'idée, phénomènes qui ne tombent sous l'appréciation ni de la vue ni du toucher. Les phénomènes de conscience étant ainsi nettement séparés des phénomènes d'observation externe, quel est le principe des premiers ? 1° Je sais que je suis *un* et *identique;* je ne puis donc pas être la matière cérébrale qui est *multiple;* 2° toutes les expériences des phy-

siologistes sur la liaison qui existe entre le cerveau et les phénomènes de conscience peuvent aussi bien s'expliquer dans la suppostion que le cerveau n'est qu'un intermédiaire entre le principe volontaire, intelligent et sensible, et les choses extérieures; 3° le mot *organe*, dont se servent les physiologistes, indique que l'appareil matériel est distinct de la force à laquelle il sert d'instrument. L'usage des instruments artificiels, tels que le télescope, le cornet acoustique, le lévier, etc., nous aident à comprendre comment l'âme se sert du cerveau; 4° les muscles et les nerfs ne sentent pas : pourquoi le cerveau sentirait-il? 5° Aucune maladie du cerveau ne paralyse la volonté : comment cette persistance de la volonté s'expliquerait-elle dans l'hypothèse où le cerveau serait l'âme elle-même?

La distinction de l'âme et du corps est encore le sujet d'un des derniers écrits de M. Jouffroy (*Légitimité de la distinction de la psychologie et de laphysiologie* dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques*). Tous les peuples, dit notre philosophe, ont toujours cru qu'il y a dans l'homme une dualité. Cette opinion n'a pas été détruite, mais confirmée par le progrès des sciences. Il y a dans l'homme deux choses, la matière et la vie. La vie est la cause du corps ou de l'agrégation des molécules; les molécules vont et viennent sous l'empire de la vie. Ce qui constitue le corps, c'est la force qui lie les molécules. Le principe de la vie est-il une force simple ou un ensemble de forces? Parmi les causes qui produisent les phénomènes de la vie, il en est que nous connaissons en elles-mêmes, et d'autres qui ne nous sont connues que par leurs résultats. Je sais que je suis la cause qui remue mon bras; par conséquent, la force motrice, en ce cas, est moi-même. Quant à la cause qui produit la digestion, je ne la connais pas. La force digestive est-elle la même que la force de gravitation? je n'en sais rien, je n'en puis rien dire. Avant la production du mouvement du bras, j'ai conscience d'une cause que j'appelle *moi*, et que je sais capable de produire ce mouvement. Cette cause est *moi;* il faut bien que je la connaisse, et c'est la seule dont j'aie la connaissance. Si nous avons conscience de produire certains phénomènes de la vie, c'est que nous les produisons; si nous n'avons pas conscience d'en produire certains autres, c'est que nous ne les produisons pas. Le *moi* se sait cause de la pensée, de la volition, etc., mais non de la circulation du sang, de la sécrétion de la bile, etc. Il y a donc deux sources distinctes des phénomènes de la vie. La dualité de la matière et de la vie n'est pas la seule que contienne l'homme. Il y a dans la vie elle-même une autre dualité : d'une part, la vie dont j'ai conscience ou la vie psychologique; de l'autre, la vie dont je n'ai pas conscience ou la vie physiologique. Le principe mystérieux duquel émanent les phénomènes dont je n'ai pas conscience a pour but la conservation du corps; le principe des phénomènes dont j'ai conscience a donc une autre fin. La vie animale ou physiologique tend au bien du corps; la vie intellectuelle et morale tend au bien du *moi*. Ces deux fins quelquefois se contrarient. Tantôt la vie physiologique semble l'emporter sur la vie du *moi*, tantôt le *moi* attente à la vie physiologique. Le mot de *suicide* est un mot mal fait : car la vie du corps est la seule que le *moi* puisse détruire. Les deux principes qui constituent la vie sont distincts, mais

non indépendants. L'intervention du *moi* est indispensable pour assurer la vie du corps : car si *je* ne veux pas prendre les aliments, la vie corporelle ne se soutiendra pas. D'une autre part, le corps est l'instrument de l'action de l'âme au dehors, l'organe de la plupart de nos facultés, l'intermédiaire par lequel nous arrivent toutes les perceptions. C'est l'union des deux principes qui fonde ce qu'on appelle l'unité de l'homme. C'est à cause de la dépendance mutuelle des deux principes que la physiologie et la psychologie sont indispensables l'une à l'autre, et que souvent elles empiètent mutuellement sur leurs domaines. Mais la distinction des deux sciences est fondée sur la distinction des deux ordres de phénomènes et des deux genres de méthode par lesquelles l'esprit les connaît. Pour observer les phénomènes de conscience, le *moi* n'a besoin que de lui-même, et il ne détruit pas la vie qu'il observe. Pour observer les phénomènes de la vie physiologique, il faut employer le scalpel, troubler et quelquefois détruire la vie que l'on veut observer. En conclusion, la vie est double : il y en a une dont j'ai conscience, et une dont la connaissance directe m'est refusée. Je suis la vie qui a conscience d'elle-même. Si par substance on entend ce qui est supposé par les modifications, on peut dire que le *moi* se sait *substance* comme il se sait *cause :* car en même temps qu'il connaît ce qui change en lui, il connaît ce qui n'y change pas. Si par substance on entend un substratum qui serait nécessaire à l'existence de la cause que nous sommes, il est permis de douter qu'une cause ou force suppose un pareil substratum. La force ou la cause est à la fois tout son être; quiconque se connaît comme force ou cause se connaît comme substance.

Après avoir étudié le mode de l'existence actuelle, M. Jouffroy en considérait le but ou la fin, c'est-à-dire qu'après avoir traité de la psychologie, il traitait de la morale et de la théodicée. La destinée de l'homme comprend sa destinée actuelle et sa destinée à venir. La destinée d'un être se dérive de sa nature. L'homme est une force libre; mais nous avons vu dans l'étude de la réceptivité de l'âme, que le *moi* se détermine sous l'influence de deux principes d'action : c'est-à-dire du mobile intéressé ou du désir, et du motif intellectuel ou de la conception du bien moral. De ces deux principes d'action, le second seul est obligatoire. Le motif intéressé sollicite; le motif intellectuel commande. Quels sont les traits principaux de la conception morale? en d'autres termes, quelles sont les maximes dans lesquelles on peut résumer tous les devoirs? M. Jouffroy adopta d'abord la théorie morale de Kant. L'homme étant une force libre, le devoir est de respecter notre propre liberté et la liberté d'autrui (Cours professé en 1818-1819). On lui objecta que la liberté entendue comme elle devait l'être, c'est-à-dire comme le pouvoir de vouloir, est, de fait, inviolable; que nous ne pouvons ni nous en dépouiller nous-mêmes, ni en dépouiller autrui; que le prisonnier dans les fers est tout aussi libre que le souverain le plus absolu; qu'en conséquence le devoir de respecter notre liberté et celle d'autrui est un devoir illusoire et impraticable. Ces raisons ou d'autres changèrent plus tard les vues de M. Jouffroy. Il se fonda toujours sur ce principe, que la destinée d'un être se dérive de sa nature. « Chaque être, dit-il, est par sa nature prédestiné à une

certaine fin; cette fin est son bien; la fin de l'homme est marquée par des tendances instinctives et primitives qui sont le besoin de connaître, d'agir et d'aimer. Ces tendances sont aveugles et désintéressées, puisqu'elles nous poussent à l'action, avant que nous ayons pu savoir si cette action nous procurera du plaisir ou de la peine. Le premier développement de l'activité humaine est instinctif et innocent. Lorsque nous avons appris que la satisfaction de nos tendances est agréable, et que le contraire est pénible, nous cédons alors à nos penchants, non plus par instinct, mais par calcul. La raison est intervenue; elle a compris que toutes nos tendances vont au bien de l'individu, mais que ce bien ne peut être complet. Elle aperçoit qu'il faut sacrifier les vifs plaisirs du moment pour atteindre dans l'avenir des plaisirs plus purs et plus durables; elle donne à nos actions le principe de l'intérêt bien entendu. Notre nature se passionne pour ce but posé par la raison, et l'amour de l'intérêt bien entendu s'ajoute aux passions primitives qui subsistent toujours. Ce nouvel état s'appelle l'égoïsme ou l'empire de soi, qui n'existait pas dans l'état instinctif. Mais ce n'est pas l'état dernier de la nature humaine. La raison comprend bientôt que, tous les êtres devant aller à leur fin, le bien individuel fait partie du bien universel, du bien absolu ou du bien en soi; que si le bien de l'un fait obstacle au bien des autres, nous devons préférer la plus grande somme de bien possible. C'est ainsi qu'apparaît à notre raison l'idée du bien obligatoire. De l'idée de l'ordre universel, notre raison s'élève à l'idée de Dieu qui a créé cet ordre, et la soumission à l'ordre devient la soumission à Dieu. La morale et la religion sont les expressions différentes du même fait, c'est-à-dire de la soumission à l'ordre. Dans les arts eux-mêmes, la beauté et la laideur ne sont que l'expression de l'ordre et du désordre. Le beau est une face du bien, le vrai en est une autre : le beau c'est l'ordre exprimé; le vrai, c'est l'ordre pensé; le bien, c'est l'ordre accompli. Le bien en soi n'apparaît donc que dans cet état où la raison nous fait saisir l'ordre universel, et nous le présente comme obligatoire. Dans les deux premiers états, l'individu ne servait que lui-même, instinctivement d'abord, et ensuite avec connaissance de cause et avec égoïsme. Dans le troisième état, l'individu se met au service de l'ordre, et c'est alors qu'il peut s'élever jusqu'au dévouement. Alors seulement se manifestent les idées de mérite et de démérite, de satisfaction morale et de remords, de peines et de récompenses. » (*Cours de droit naturel*, t. Ier.) Notre devoir envers le corps est un devoir dérivé, car l'homme n'est pas le corps. Nous ne sommes obligés qu'au développement de nos tendances, en respectant et en favorisant le développement des tendances d'autrui; et le corps est seulement pour nous l'instrument des tendances. La satisfaction de nos tendances trouve en ce monde deux genres d'obstacles : les personnes et les choses. Lorsque, dans l'exercice de mon activité je rencontre une personne, comme cette personne a le même droit et le même devoir que moi, je dois arrêter mon action là où elle contrarierait l'action de cette personne. Si, au contraire, je rencontre une chose, je trouve qu'il n'y a pas d'égalité entre elle et moi; elle n'a ni droits ni devoirs, elle ne se connaît pas, elle n'est pas libre. La na-

ture est inférieure à l'homme. A-t-elle été créée pour elle-même, pour le Créateur ou pour nous? Elle n'est point son propre but, elle n'est pas davantage la fin du Créateur; elle n'a donc été créée que pour l'homme. Lorsque nous nous l'appliquons à notre usage, nous en remplissons la destinée (Cours professé à la Faculté des lettres en 1830-1831).

Nous avons dit que nos tendances ne sont pas satisfaites en cette vie. La destinée actuelle de l'homme n'est donc pas sa destinée totale : cette vie est le nœud d'un drame, dont une autre vie est le dénoûment. Cette vie fait obstacle au développement des facultés humaines. Quelle est la raison de cet obstacle? Dieu ne pouvait-il placer l'homme dans une condition qui eût permis la pleine satisfaction de nos tendances? Cette question est celle de la justice et de la providence de Dieu. La théodicée était donc pour M. Jouffroy le complément de la morale. L'obstacle, disait-il, a pour but de donner naissance à la liberté de l'homme, et de créer sa personnalité. Si l'homme ne rencontrait pas d'obstacle, il ne se gouvernerait pas, il se laisserait aller à ses penchants, la liberté n'existerait pas. C'est par la liberté que l'homme est véritablement homme. Avant l'apparition de la liberté, il n'y a dans l'homme qu'un mécanisme, ouvrage de Dieu. Ce qui le prouve, c'est que vous ne vous croyez pas responsable des actes que vous accomplissez par l'impulsion de votre nature sans l'intervention de votre liberté. Le jour où l'être humain s'empare de lui-même, il devient une personne, de chose qu'il était. Cette création de la personne était impossible dans toute autre condition que cette vie. Si l'on veut comprendre la distance immense qui sépare une personne d'une chose, que l'on compare, sous le rapport de la dignité, la machine la plus compliquée et la plus vaste, avec l'enfant qui la fait marcher, qui l'arrête ou qui la brise. Sans la lutte contre l'obstacle, nous tomberions dans l'indolence du quiétisme; nous saurions à peine que nous sommes. D'ailleurs la souffrance manquant, la jouissance manquerait aussi; nous resterions dans l'apathie et l'indifférence. Le but de cette vie est donc de faire d'un être inintelligent et insensible un être sensible et intelligent, et surtout d'un être fatal un être libre, c'est-à-dire d'un être créé un être créateur. Ce nouveau créateur ressemble au premier, parce qu'il est la cause de ses actions; mais il en diffère comme l'imperfection diffère de la perfection; il en diffère, parce qu'il ne peut conquérir une entière indépendance : car l'homme ne peut détruire en lui l'être divin. C'est par là que se concilient la providence et la liberté. Les deux êtres à la fois différents et identiques qui sont dans l'homme, l'être fatal et l'être libre, l'être divin et l'être humain luttent en apparence l'un contre l'autre; mais leur but étant le même, l'harmonie doit à la fin s'établir. L'être fatal aspire à la satisfaction des tendances humaines; l'être libre veut aussi cette satisfaction; mais il comprend qu'elle ne peut être entière dès cette vie. La raison lui prescrit de respecter et de favoriser les tendances des autres hommes, et de préférer la plus grande somme de bien. Obéir librement à la voix de la raison, c'est se faire homme au plus haut degré. Cette vie a donc un double mérite : celui de nous faire libres, et celui de mettre notre liberté sous l'empire de la raison. C'est en vain que certaines doctrines promettent

dès cette vie le développement harmonique de toutes les passions. Nous serons toujours en lutte contre la nature et contre les tendances des autres hommes. Jamais, sur cette terre, notre science ne sera complète, notre amour satisfait, notre pouvoir sans bornes. Cependant l'homme aspire à cette pleine possession : la vie terrestre doit donc être complétée par une vie céleste. La création de la personnalité humaine nous cause de la souffrance : si cette personne était créée pour périr, dans quel but aurions-nous souffert, pourquoi Dieu nous aurait-il donné l'idée et le désir de la pleine satisfaction de nos tendances, l'idée et le désir de l'infinité et de l'éternité? A quoi servirait enfin le mérite que nous développons dans la lutte, si ce mérite ne devait pas trouver sa récompense. Cette théorie sur la destinée de l'homme, M. Jouffroy aimait à la revêtir d'une forme populaire, et à la traduire dans le simple langage du catéchisme. Pourquoi l'homme a-t-il été créé? Pour connaître Dieu, l'aimer et le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Connaître Dieu, disait M. Jouffroy, c'est connaître l'ordre qu'il a établi dans ce monde; l'aimer et le servir, c'est, autant que possible, nous conformer à ses desseins, c'est accomplir l'ordre universel suivant la mesure de nos forces. Mais nous ne sommes pas nés seulement pour la lutte et le sacrifice : ce sont des moyens et non des buts; nous sommes nés pour accomplir l'ordre, et par ce moyen obtenir la vie éternelle (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1830, 1831 et 1837).

En résumé, pour M. Jouffroy, la philosophie est la science de l'homme; elle doit comprendre la connaissance de la vie actuelle, de la vie antérieure et de la vie future. C'est par les données de la vie actuelle qu'on peut deviner les conditions des deux autres. M. Jouffroy n'a point porté ses recherches sur la vie antérieure : elle est dans le passé et soustraite à notre influence; il est plus important pour nous de connaître la vie future. La destinée d'un être se déduit de son organisation : l'homme est une force distincte du corps : une force est toujours active; on ne peut trouver en elle de passivité que si l'on considère les influences sous lesquelles elle agit. L'homme a des tendances primitives qui sont le désir du pouvoir, le besoin de la connaissance et l'amour de ses semblables; il a des facultés que l'auteur appelle l'intelligence, la faculté motrice et la volonté ou le pouvoir de se déterminer librement. Si rien n'arrêtait son action, il suivrait machinalement la pente de ces tendances : mais il rencontre dans cette vie des obstacles; pour les rompre, il se ramasse, pour ainsi dire, il prend le gouvernement de lui-même, il devient libre et crée sa personnalité. La raison lui montre qu'il ne peut obtenir une entière satisfaction sur cette terre; il doit respecter les tendances de ses semblables, préférer le plus grand bien à son bien propre; il accomplit ainsi l'ordre universel ou le plan du Créateur; et s'il souffre dans cette vie, la lutte a pour but de créer en lui une personne immortelle; il recueillera le fruit de ses efforts dans l'entière satisfaction de ses penchants, qui se conciliera avec la satisfaction entière des penchants de ses semblables.

Voici, suivant nous, les vues les plus originales de la philosophie de M. Jouffroy. 1° En psychologie il a établi la distinction de la vie psychologique et de la vie physiologique, au lieu de s'en tenir à la

distinction ordinaire de l'âme et du corps. Il a ainsi fortifié la séparation des deux âmes qu'avait entrevues l'antiquité : l'une présidant à la vie physiologique, et déjà distincte du corps; l'autre constituant la vie intellectuelle et morale, et étant l'homme véritable. M. Jouffroy a établi aussi, à sa manière, une distinction entre l'activité et la passivité; il a fait comprendre que dans une force tout est actif, qu'elle ne peut pâtir qu'en agissant, et que si l'on veut y trouver quelque passivité, il faut chercher celle-ci dans les déterminations que prend l'âme selon telle ou telle influence : en sorte que pour M. Jouffroy, contrairement aux théories ordinaires et notamment à celles de M. de Biran, la connaissance même involontaire est un produit de l'activité, et la passivité n'apparaît que dans la détermination de la volonté précisément là où l'on place d'ordinaire l'activité. En effet, c'est seulement dans les déterminations de la volonté que l'âme subit des influences; dans l'acte involontaire, elle n'obéit qu'à sa propre nature; dans l'action volontaire, quoiqu'elle ne perde pas sa liberté, elle tient compte d'autre chose que d'elle-même, soit de l'utilité des objets que lui montre l'observation, soit de l'ordre universel que lui découvre la raison. Elle obéit librement, mais elle obéit. 2° En morale, M. Jouffroy n'adopte pas les maximes qu'avait établies l'antiquité : Il ne faut pas être tempérant pour être tempérant, juste pour être juste, etc. La tempérance, la justice ne deviennent obligatoires et méritoires qu'alors que nous découvrons qu'elles accomplissent l'ordre universel, c'est-à-dire qu'elles servent nos propres tendances sans gêner ou même en favorisant les tendances d'autrui. La seule maxime de la morale est donc le respect de l'ordre universel. 3° En théodicée, M. Jouffroy donne une nouvelle explication du mal. Le mal ou la souffrance vient de l'obstacle à nos penchants; l'obstacle a pour but de créer la liberté ou la personnalité de l'homme. La différence entre l'homme et l'animal, c'est que ce dernier naît et meurt animal, tandis que l'homme naît animal, et meurt personne libre. Cette personne n'a pu être créée pour périr : elle aspire librement à la satisfaction de toutes ses tendances instinctives; elle l'obtiendra, et le philosophe, écartant le voile qu'on laisse d'ordinaire étendu sur la nature de l'autre vie, lui donne un caractère net et précis, en disant qu'elle sera la pleine possession du pouvoir, de la science et des objets de notre sympathie.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'examen de cette doctrine : ce qu'on cherchera dans cet article, c'est la philosophie de M. Jouffroy, et non pas notre sentiment sur cette philosophie. Plusieurs points peuvent en être contestés; mais si l'on en considère l'ensemble, chacun en admirera l'originalité, la force et la grandeur.

L'histoire d'un philosophe est l'histoire de ses pensées. Nous trouverons donc peu d'événements à raconter dans la vie matérielle de M. Jouffroy. Il naquit en 1796 au hameau des Pontets, près de Mouthe, non loin de la source du Doubs, sur l'une des chaînes du Jura. Comme les montagnards, il conserva toujours l'amour le plus vif pour son pays natal. Même lorsqu'il eut perdu son père et sa mère, il s'empressait d'aller passer ses jours de liberté sur les hautes collines et dans les vertes vallées où s'était écoulée son enfance. Son père exploitait lui-même ses champs, et joignait aux produits du labourage les émoluments

de la place de percepteur de sa commune et les profits d'un assez grand commerce de denrées du pays. M. Jouffroy, bien qu'il eût deux frères et deux sœurs, ne connut donc jamais le besoin, et il ne fut pas, comme la plupart des hommes nouveaux, élevé à la rude école de la misère. Il montra de bonne heure du goût pour l'étude : dès qu'il sut lire, il se plut à la lecture, et le premier livre qui lui tomba sous la main fut l'histoire romaine de Rollin; il ne pouvait se détacher de cet ouvrage, et quand le jour tombait, à ce moment où il n'y a plus assez de clarté pour lire, mais pas assez d'obscurité pour allumer la lampe, surtout dans les mœurs économes de la campagne, l'enfant s'approchait du foyer et prolongeait sa lecture à la lueur de la flamme. Il cherchait à bien comprendre la description des batailles, et, sortant dans la campagne, il figurait, par des rangs de pierres, les lignes des armées romaines et celles des armées ennemies. Le besoin de se rendre compte tourmentait déjà le jeune philosophe. Rapprochement singulier, l'histoire a occupé les premiers et presque les derniers moments de M. Jouffroy ! L'un de ses plus récents écrits est le récit de la bataille de Tripolitza : c'était un chapitre d'une histoire des révolutions de la Grèce moderne que préparait M. Jouffroy. Il a fait apprécier dans cet écrit sa connaissance des passions humaines, son intelligence de la guerre et de la tactique, son habileté à mettre en relief les lieux et les actions. Ce goût pour le récit des batailles, qui se montre au commencement et à la fin de la vie de M. Jouffroy, annonçait-il qu'il aurait pu se distinguer dans la carrière des armes ? ou bien les détails d'une bataille, si compliquée qu'elle soit, étant plus facile à démêler que les complications de nos sentiments et de nos pensées, faut-il seulement considérer que celui qui est profondément descendu, comme M. Jouffroy, dans l'analyse des actes de l'âme ne voit plus qu'un jeu dans celle des événements matériels, à peu près comme les artistes qui se sont élevés au culte de l'idéal trouvent moins de difficultés à la représentation du réel ? Raphaël, en descendant des hauteurs de son art, traçait un portrait mieux que le peintre qui s'était exercé toute sa vie à peindre la réalité. Quoi qu'il en soit, le style de M. Jouffroy, dans le récit des événements militaires, si nous lui cherchons un terme de comparaison parmi les écrivains guerriers, ressemble au style de César, et parmi les auteurs étrangers à la profession des armes, au style de Schiller dans l'*Histoire de la guerre de trente ans.*

Le jeune Théodore Jouffroy fut confié, vers l'âge de dix ans, à un de ses oncles qui était ecclésiastique, et qui occupait une chaire au collége de Pontarlier; il demeura sous cette tutelle jusqu'à la classe de rhétorique, qu'il alla suivre au collége de Dijon. Il tenta à cette époque les voies diverses de la littérature. On était encore au temps de l'empire, et le but le plus élevé de l'ambition littéraire, à cette époque, était une tragédie en cinq actes et en vers. Notre rhétoricien essaya aussi de faire sa tragédie, et il en reste quelques scènes dans ses papiers. Ce fut alors que M. Roger, de l'Académie française, inspecteur de l'Université, remarqua le jeune Jouffroy parmi les élèves du collége de Dijon, et obtint son admission à l'Ecole normale, où le nouveau disciple entra au commencement de l'année 1814. L'école était alors divisée en deux classes, suivant la force des élèves : Théodore Jouffroy fut de la seconde division. Il n'était pas alors très-profondément versé

dans la connaissance de la langue latine et surtout de la langue grecque; mais il passait déjà pour écrire en français d'une manière excellente. Il était à cette époque d'une bonne santé, d'une humeur vive et douce, et ne montrait pas cette mélancolie que les souffrances physiques et les déceptions de la vie développèrent plus tard dans son cœur. Cependant il commençait à être agité du regret d'avoir perdu la foi de son enfance et du désir de la remplacer par une foi nouvelle. Laissons le peindre lui-même cet événement, le moment d'angoisse le plus terrible peut-être de cette vie si tranquille : « Je n'oublierai jamais, dit-il, la soirée de décembre, où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où, longtemps après l'heure du sommeil, j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières, comme un naufragé aux débris de son navire; en vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois, avec elles, vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré; l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait, plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint.... J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine; n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre, il ne me restait que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie, s'il le fallait, à cette recherche; c'est par ce chemin que je me trouvais amené à la philosophie, qui me semble ne pouvoir être que cette recherche même. » (*Nouveaux Mélanges philosophiques*, p. 114.)

Ce ne fut donc pas la philosophie qui écarta le jeune Jouffroy de la foi de son enfance; ce fut la philosophie, au contraire, qui lui rendit cette profonde conviction religieuse dont son enseignement fut empreint, surtout dans les dernières années de sa vie.

Une conférence de philosophie venait d'être confiée dans le sein de l'Ecole normale à M. Cousin. Théodore Jouffroy la suivit avec une extrême avidité et aussi avec un peu de désappointement, à cause du cercle étroit dans lequel le jeune maître était forcé de se renfermer. En 1817, M. Jouffroy fut nommé élève répétiteur pour la philosophie à l'Ecole normale, et fit en même temps un cours au collége Bourbon. C'est alors qu'il produisit le système que nous avons fait connaître.

A la fin de l'année 1820, l'enseignement de la philosophie dans les colléges devant recevoir des modifications qui déplaisaient à M. Jouffroy, il quitta la chaire du collége Bourbon et ne se réserva que l'enseignement de l'Ecole normale. En 1822, l'Ecole fut fermée par un

de ces coups de la contre-révolution qui aboutirent au coup d'Etat de 1830; M. Jouffroy ouvrit alors dans sa maison des cours particuliers, où il développa toutes les sciences philosophiques, et auxquels assista l'élite de la jeunesse. A cette époque, il donna dans différentes publications périodiques, le *Globe*, le *Courrier français*, l'*Encyclopédie moderne*, des morceaux qui prouvèrent que son esprit flexible savait se plier à tous les sujets. On remarqua surtout des articles sur la philosophie de l'histoire, sur la géographie du Chili, sur Alger et la côte de Barbarie : c'était avant la conquête française; M. Jouffroy avait si bien étudié dans les livres la configuration de ce pays, la nature de son sol et de son climat, les mœurs des races qui l'habitent, que les connaissances acquises depuis sur les lieux, et par une longue pratique, n'ont fait que confirmer les jugements de l'écrivain. Dans une réunion d'amis, il donna lecture de l'introduction d'un roman où il peignait les contrebandiers de son pays, et où les scènes dramatiques, le dialogue vif et vrai rappelaient la manière du romancier de l'Ecosse. Il fit paraître dans le même temps, en 1826, la traduction des *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart, avec une préface sur la distinction des faits de conscience et des faits sensibles dont nous avons donné plus haut l'analyse, et qui restera comme un des monuments de la science psychologique et un des titres les plus glorieux de M. Jouffroy; il entreprit, de plus, la traduction des œuvres complètes de Thomas Reid, long travail auquel il voulut bien associer l'auteur de cette notice, et dont le premier volume parut en 1828. Pendant qu'il portait d'une main le drapeau de l'école philosophique, de l'autre il repoussait l'invasion des écoles rivales, et il combattait principalement l'école de l'autorité et de la tradition, représentée par le baron d'Eckstein, dans un recueil intitulé *le Catholique*. Ce sont là les plus beaux jours de la vie philosophique de M. Jouffroy; plus tard, il fut obligé de se partager entre la philosophie et la politique; mais, à cette époque, voué entièrement au culte d'une science qu'il aimait et qu'il fécondait, d'une science qui, par la morale, pose les fondements de la politique, par la psychologie et la métaphysique affermit les bases de la religion, et qui, en conséquence, donnait les véritables règles de critique contre les mauvaises tendances du gouvernement de ce temps, M. Jouffroy tenait l'un des premiers rangs dans ce qu'on peut appeler l'opposition philosophique, opposition moins remuante, moins pratique, moins actuelle que l'opposition ordinaire, mais plus austère, plus profonde et plus redoutable.

En 1828, sous un ministère réparateur qui aurait sauvé la dynastie si elle eût voulu être sauvée, M. Jouffroy fut rendu à l'Ecole normale qui avait été rétablie sous le nom d'Ecole préparatoire, et parut en même temps à la Faculté des lettres comme suppléant de M. Milon, professeur de l'histoire de la philosophie ancienne. M. Jouffroy s'intéressait plus à la philosophie qu'à son histoire; il choisit dans l'antiquité le dialogue de Platon, qui a pour titre le *Premier Alcibiade*, et qui montre l'utilité de la connaissance de soi-même. Ce dialogue lui servit de prétexte pour traiter des facultés de l'âme. Après la révolution de 1830, M. le duc de Broglie, alors ministre de l'instruction publique, le nomma professeur adjoint de la chaire d'histoire de la philosophie

moderne, dont le principal titulaire était M. Royer-Collard, et ce fut alors que M. Jouffroy donna son cours de droit naturel, qui a été recueilli par la sténographie et qui est maintenant sous les yeux du public (3 vol. in-8°, Paris, 1835-1842). Ce cours contient la dernière forme de la philosophie de M. Jouffroy, non-seulement sur la morale, mais sur la psychologie et la théodicée : tant sont étroits les liens qui unissent toutes les parties de la philosophie ! Ce n'est pas sur cet ouvrage qu'il faut juger M. Jouffroy comme écrivain, mais sur les *Mélanges* qu'il a lui-même publiés ou préparés pour l'impression. Parmi ces morceaux, nous signalerons particulièrement à l'attention du lecteur, dans le volume des *Mélanges*, les fragments sur la philosophie de l'histoire, et, dans le volume des *Nouveaux Mélanges*, l'écrit sur l'organisation des sciences philosophiques. On y admirera la netteté de la pensée, la précision des termes, la chaleur et la vivacité des sentiments, la grâce et l'éclat de l'imagination.

Aux mérites de l'écrivain M. Jouffroy joignait ceux de l'orateur ; l'action oratoire du professeur doit avoir son caractère propre ; celle de M. Jouffroy était digne d'être offerte à tous pour modèle : point de déclamation, point d'emportement; jamais d'éclats de voix, de gestes ambitieux; point de froideur pourtant ni de monotonie, mais une parole accentuée, un timbre clair et ferme, un geste sobre, mais expressif, qui expliquait la pensée; un œil toujours fixé sur l'auditeur, prompt à en saisir les incertitudes et les doutes, afin que le maître revînt sur les passages difficiles ou obscurs; une passion contenue, mais vive, qui se faisait sentir dans l'accent de la voix et dans le feu du regard; tels étaient les caractères de l'éloquence de M. Jouffroy. Cette forme, qui fait valoir le mérite de la pensée, n'est cependant pas assez dramatique pour se passer de la solidité du fond : aussi M. Jouffroy frappait-il ses auditeurs par l'élévation et la grandeur des idées. On se souvient surtout de cette leçon où il énumérait toutes les causes qui attirent l'attention de l'homme sur le problème de sa destinée. L'homme est enfanté dans la douleur; du berceau à la tombe, il endure les misères du corps et les misères de l'âme ; il aspire au pouvoir et il demeure faible ; il a de l'orgueil et il est humilié ; il cherche le savoir et il ne peut percer son ignorance ; il aime des créatures semblables à lui, et il les voit mourir, et il en est abandonné. Qui nous donnera l'explication de ces souffrances ? Il y a aussi des plaisirs sur cette terre ; mais un plaisir trompeur et passager. Quand l'aspect de la jouissance ne nous échappe pas, c'est la jouissance qui nous échappe et qui s'émousse ; si vous variez les objets de votre amour, c'est l'amour lui-même que vous faites évanouir. Quelle est donc la fin de l'homme sur cette terre ? Et cette terre, quelle petite partie l'homme en occupe-t-il ? Regardez sa demeure du haut des Alpes et de l'Etna, il semble qu'une ville tiendrait dans votre main; et qu'est-ce qu'une ville en comparaison d'un continent? qu'est-ce qu'un continent en comparaison de la vaste étendue des mers ? Qu'est-ce que le globe entier, en présence des millions de globes flottant dans l'espace, et dans un espace sans limites. Que peut être le rôle de cette créature chétive dans cette étroite demeure ? Les races humaines, comme en proie à un vertige, se sont levées de leur séjour originaire et se sont jetées les unes sur

les autres : l'Asie a débordé sur l'Afrique et l'Europe; l'Europe, à son tour, a débordé sur l'Asie. Qu'est-il sorti de ces tempêtes? l'océan des peuples est-il enfin calmé? l'Amérique a-t-elle été agitée par ce bouillonnement ou va-t-elle s'y abandonner à son tour? Qui percera le mystère de ces révolutions? Notre globe lui-même a subi des métamorphoses; il fut un temps où la nature n'y avait produit que des végétaux informes et immenses, sous lesquels se déroulaient de gigantesques reptiles; cette création a été détruite comme indigne de la main qui l'avait formée; elle a été remplacée par des quadrupèdes grossièrement organisés, et qui semblaient une seconde ébauche d'un ouvrier inhabile. « La nature brisa encore cette création (et ici nous citons les propres paroles de M. Jouffroy), et, d'essai en essai, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi l'homme semble n'être qu'un essai après beaucoup d'autres que le Créateur s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces informes animaux qui ont disparu de la face de la terre y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas aussi où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces alors vivantes, que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaye. » (*Mélanges philosophiques, du Problème de la destinée.*)

A ces paroles si graves prononcées sans emphase, mais avec le saisissement d'un cœur effrayé du mystère et d'un esprit inquiet de la vérité, l'auditoire fut transporté d'un mouvement involontaire qui le fit, dit-on, se lever à demi.

Le collége de France devait envier un tel professeur à la Faculté des lettres; il l'appela, en effet, dans son sein à la mort de M. Thurot, qui était chargé de la chaire de littérature et de philosophie grecques. Ce cours fut changé pour M. Jouffroy en un cours de philosophie grecque et latine. Ce fut vers le même temps que l'Académie des Sciences morales et politiques, récemment rétablie, s'empressa d'ouvrir ses portes à M. Jouffroy, qui fit partie d'abord de la section de morale. A propos de cette élection, le nouvel académicien recueillit et publia sous le nom de *Mélanges philosophiques* les principaux fragments de philosophie qu'il avait donnés dans les divers journaux (Première édition, 1833; deuxième édition, 1838). Les pièces les plus remarquables de ce recueil sont, indépendamment des articles sur la philosophie de l'histoire dont nous avons déjà parlé, un morceau plein d'une fine observation sur le sommeil, et une leçon sur le problème de la destinée humaine, dont nous avons tout à l'heure détaché une page.

Fatigué de son double enseignement à la Faculté des lettres et au collége de France, et des travaux de la chambre des députés, à laquelle M. Jouffroy appartenait depuis 1831, il fut obligé d'aller chercher un refuge en Italie pendant l'hiver de 1835. Il s'y occupa de terminer sa traduction des œuvres de Reid. La préface qu'il mit en tête de cette traduction fut publiée en 1836, M. Jouffroy l'écrivit au milieu des souffrances physiques et sous le coup d'un violent dépit contre l'éditeur de ce livre, qui le forçait de l'achever par la menace d'un procès. Sa mauvaise humeur se déversa sur ses chers Ecossais eux-mêmes : il

leur reprocha premièrement de croire qu'ils avaient seuls pratiqué la vraie méthode d'observation dans l'étude de l'esprit humain; secondement, de s'imaginer qu'ils ont seuls aperçu les liens de toutes les parties de la philosophie; troisièmement, d'avoir négligé les questions de métaphysique et d'ontologie. Mais sa colère ne tint pas jusqu'au bout, car dans la conclusion il reconnut qu'avant les Ecossais l'observation de l'esprit humain n'avait pas été très-persévérante; que Dugald Stewart avait, mieux qu'un autre, fait comprendre le lien qui rattache la logique, la morale et la religion naturelle à la connaissance de l'esprit humain, et que ce même philosophe avait traité de la nature de Dieu et des autres questions de métaphysique d'une manière plus solide que l'école ontologique de l'Allemagne. La seule accusation qu'il maintint contre les Ecossais jusqu'à la fin, ce fut d'avoir cru que l'esprit de l'homme est en possession d'une certitude absolue, et de n'avoir pas fait au scepticisme une juste part dans la philosophie. Cette juste part, suivant M. Jouffroy, c'était de reconnaître que nous ne pourrons jamais savoir si nos facultés sont bien disposées pour la connaissance de la vérité; si d'autres facultés ne nous feraient pas voir les choses autrement; si enfin la vérité humaine ne diffère pas de la vérité divine. M. Jouffroy fut frappé de bonne heure de ce doute qu'il empruntait à Kant, et qu'il appelait le *grand* et *irremédiable* scepticisme : *grand* parce que du haut de ce scepticisme il méprisait les prétendues erreurs des sens et les prétendues contradictions de la raison, qui se corrigent d'elles-mêmes; *irremédiable* parce qu'il nous faudrait une autre faculté pour juger nos facultés, puis une troisième pour juger cette autre, et ainsi à l'infini. Il disait d'abord que le moment où le doute sur la légitimité de notre raison aurait saisi tous les esprits était probablement celui que Dieu avait marqué pour la fin du monde, car l'homme ne saurait plus alors ce qu'il aurait à faire sur cette terre. Mais, plus tard, il pensa que ce terrible doute ne serait pas guéri dans une autre vie, et que Dieu lui-même dans le ciel devait se faire la même objection sur sa propre raison. Cette dernière réflexion aurait dû conduire M. Jouffroy à absoudre les Ecossais sur ce point comme sur les autres : car pourquoi l'homme serait-il plus difficile que Dieu? et si Dieu n'a pour légitimer sa raison que sa raison elle-même, pourquoi ce *criterium* ne suffirait-il pas à l'humanité?

En 1838, M. Jouffroy quitta le collége de France pour la place de bibliothécaire de l'Université, laissée vacante par la mort de M. Laromiguière, et il changea la chaire de l'histoire de la philosophie moderne contre la chaire de philosophie, qui avait appartenu au même philosophe, dont il recueillit ainsi la succession tout entière. Mais il n'occupa que bien peu de temps ce nouveau poste, qui était si bien approprié à ses goûts et à ses talents. Dès la fin de l'année, il fut obligé de se faire remplacer, et l'auteur de cette notice reçut le périlleux honneur de porter la parole à la place de son maître.

Appelé en 1840 par M. Cousin, alors ministre, à faire partie du conseil royal de l'instruction publique, M. Jouffroy aurait pu rendre encore de longs et d'importants services à la philosophie. « Qui pouvait mieux que lui guider l'enseignement philosophique à travers des écueils sans cesse renaissants, l'éclairer à la fois et le défendre si ja-

mais il avait besoin d'être défendu? » (Paroles de M. Cousin sur la tombe de M. Jouffroy.) Mais il ne remplit pas longtemps cette tâche difficile et glorieuse; deux ans après, « il renvoyait à son maître la mission que celui-ci lui avait confiée. » (Même discours.)

Le talent oratoire de M. Jouffroy avait dû lui assigner une place parmi les députés de la France; il avait été, en effet, dès 1831, envoyé à la chambre des députés par l'arrondissement dans lequel il avait pris naissance, et qui était fier d'avoir pour représentant un enfant du pays déjà suivi d'une belle renommée. M. Jouffroy n'occupa pas à la chambre le rang qui appartenait à son mérite; il fut d'abord étonné de la multiplicité des questions et de la rapidité avec laquelle on les décidait. « La loi est votée, disait-il, avant que j'aie pu la comprendre. » Il ne savait pas encore que souvent l'on adopte ou rejette une loi, moins d'après le mérite de la mesure en elle-même, que d'après le parti auquel on appartient, ce qui abrége le temps de l'étude. Il débuta par proposer à la chambre le changement de son règlement sur les pétitions : il voulait que la commission fût juge du mérite des demandes, et n'offrît à la chambre que celles qui méritaient de l'occuper : il pensait qu'on aurait par là plus de temps pour traiter des affaires sérieuses. Mais les assemblées n'aiment pas que les nouveau-venus réforment leurs usages, et la proposition fut rejetée. La promptitude des décisions ne fut pas pourtant ce qui embarrassa le plus M. Jouffroy, il fut bien plus arrêté par la faiblesse de sa poitrine. Nous dirons, en empruntant une ingénieuse expression de M. Villemain, qu'il aurait pu *se faire entendre à force de se faire écouter;* mais c'eût été au prix d'efforts pénibles pour l'assemblée, plus pénibles encore pour l'orateur : il monta donc rarement à la tribune. Il y parut cependant en deux occasions éclatantes pour lui : dans la première, il concourut à sauver le ministère par un excellent discours, où il montra qu'il n'y avait entre les ministres et l'opposition qu'une différence de nuance et point de dissentiment fondamental; dans la seconde, c'était en 1840, chargé de rédiger l'adresse, il crut que le ministère nouveau devait se distinguer de celui qu'il remplaçait par quelque différence profonde; il marqua cette différence, et il fut surpris de se voir abandonné de la majorité, et, par conséquent, du ministère lui-même.

Cet échec exerça une funeste influence sur la santé de M. Jouffroy, déjà fortement ébranlée. Ses amis le pressaient de retourner dans cette Italie où il avait déjà trouvé son salut; il crut pouvoir résister au mal sans changer de climat; mais il ne fit plus que languir, et, vers la fin du mois de février de l'année 1842, après s'être vu lentement affaiblir, il s'éteignit. Il ne démentit pas un seul instant le calme et la fermeté de son âme; il voulut, pendant les derniers jours, se recueillir dans une solitude complète; il n'admit auprès de lui que sa femme et ses enfants; il ordonna de fermer les volets de ses fenêtres; il se priva même de la société de la lumière et demeura seul avec sa pensée jusqu'au moment de sa mort.

Nous avons parlé des ouvrages publiés par M. Jouffroy lui-même. Depuis sa mort, M. Damiron, son ancien camarade d'école et son ami, a publié : 1° un nouveau recueil de mélanges philosophiques (Paris, 1842); 2° un cours d'esthétique (Paris, 1843). Les principes et les

conclusions du cours d'esthétique sont empruntés par M. Jouffroy à Reid et Kant; mais il a semé dans ce livre une multitude d'exemples et de détails pleins de grâce et de poésie : malheureusement le cours n'est pas écrit de sa main, mais rédigé par un de ses auditeurs. Le recueil des nouveaux mélanges présente d'abord un écrit sur l'organisation des sciences philosophiques, remarquable par les beautés du style, où M. Jouffroy a fait lui-même l'histoire de sa pensée. Les philosophes étrangers, accoutumés qu'ils sont à diviser la philosophie en philosophie de la nature et philosophie de l'esprit humain, ne comprendront pas la peine que M. Jouffroy s'est donnée dans cet écrit pour faire cadrer le mot général de *philosophie* avec des études spéciales comme celles qu'on lui fait exprimer en France aujourd'hui. M. Jouffroy se serait épargné bien des efforts s'il eût considéré que le changement d'acception du mot de *philosophie* est particulier à la France et ne tient pas, comme il le croyait, à l'histoire générale de l'esprit humain. Les autres morceaux importants de ce recueil sont : 1° un mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie, dont nous avons donné plus haut l'analyse; 2° un rapport sur le concours relatif aux écoles normales d'instruction primaire, dans lequel l'auteur pose les règles de l'éducation du peuple et donne des préceptes qui peuvent s'adresser aux plus hautes comme aux plus humbles écoles; 3° un chapitre sur les signes, où le philosophe développe et fortifie les pensées de Reid, touchant la faculté qui nous fait interpréter les signes naturels.

Ce que nous avons dit de M. Jouffroy peut faire juger de son esprit; ceux qui l'ont connu n'ont pas moins estimé son cœur : il était fils pieux, époux et père trop inquiet peut-être de l'avenir de sa famille. Instruit à la bonne administration de ses épargnes par l'exemple de son père, il avait cependant toujours une bourse prête pour le besoin d'un ami. Plein de candeur et de franchise, il n'aimait pas à cacher ses sentiments : ce qu'il pensait, il avait besoin de le dire. On l'accusa d'avoir quelquefois manqué de prudence dans ses écrits ou dans ses cours; mais ce qu'il disait, il croyait fermement que c'était la vérité, et il regardait la vérité comme bonne et sainte pour tout le monde : sentiment respectable et bien supérieur à l'opinion dédaigneuse de ceux qui partagent l'espèce humaine en deux classes : l'une, classe d'élite dont ils font partie, destinée à se nourrir de ce qu'ils regardent comme la vérité; l'autre, troupe vulgaire, comprenant l'immense majorité des hommes, condamnée à vivre de ce qu'ils appellent d'utiles erreurs. Il avait confiance dans le progrès de l'esprit humain, trop de confiance peut-être : car si on le poussait à quelque travail, il lui arrivait souvent de dire que la philosophie se ferait toute seule, comme si la philosophie pouvait se faire sans les philosophes. Tandis que son illustre maître, M. Cousin, exhortait, enflammait tout ce qui pouvait l'approcher, et faisait composer ou traduire une bibliothèque entière de philosophie, M. Jouffroy arrêtait, calmait, donnait le nom de *faiseurs* à ceux qui se hâtaient de produire. M. Cousin aurait voulu que tout le monde cultivât la philosophie; M. Jouffroy ne demandait qu'un petit nombre d'initiés, et voulait qu'ils fissent de la philosophie à leur heure, le matin, en se promenant sous l'ombrage. Le caractère

de ces deux philosophes s'est réfléchi dans leurs écrits et dans leurs discours : la manière du premier est élevée et hardie; celle du second est intéressante et circonspecte; il y a dans la parole de celui-là un souffle d'enthousiasme, et dans le ton de celui-ci une teinte de mélancolie et de découragement. Il faut comparer les accents que ces deux maîtres de la jeunesse lui adressaient, la même année, dans une solennité semblable :

« Si parmi vous, disait l'un, il est un jeune homme qui se soit élevé peu à peu au-dessus de ses condisciples, par la seule puissance du travail, n'ayant d'autre appui que sa bonne conscience, d'autre fortune que les couronnes qu'il va recevoir; que ce jeune homme ne perde point courage à l'entrée des voies diverses de la vie, hérissées de tant d'obstacles, assiégées par tant de rivaux; qu'il se rassure et qu'il espère : je ne crains pas de lui répondre de l'avenir, à cette seule condition qu'il persévère dans l'ardeur généreuse et dans les laborieuses habitudes que nous venons honorer aujourd'hui.... Sachez-le bien : chacun de vous est le maître de sa destinée!... » (Discours prononcé à la distribution des prix du concours général en 1840.)

« Abandonnez-vous, disait l'autre, aux ambitions de votre nature, et vous marcherez de déception en déception, et vous vous ferez une vie, malheureuse pour vous, inutile aux autres. Qu'importe aux autres et à nous-mêmes, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les peines que nous y avons éprouvés? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous y avons fait. Pardonnez-moi, jeunes élèves, dans un jour si plein de joie pour vous, d'avoir arrêté votre pensée sur des idées si austères. C'est notre rôle à nous, à qui l'expérience a révélé la vraie vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez : elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine.... » (Discours prononcé à la distribution des prix du collége Charlemagne en 1840.)

Telles sont les sévères paroles que M. Jouffroy faisait entendre, dans une fête de la jeunesse, au milieu des cris de joie, des fanfares et des couronnes. Sans doute ces avertissements funèbres pourraient enchaîner l'élan du jeune âge : en lui montrant la vie comme un lieu de passage, il faut lui laisser encore assez d'illusion et de force pour qu'elle fournisse glorieusement sa carrière; mais celui qui laissait tomber de ses lèvres ces paroles désolées, se sentait depuis longtemps défaillir. Il faut lui pardonner ce redoublement de tristesse et d'amertume : c'était le touchant adieu d'un mourant. AD. G.

**JUGEMENT.** La définition la plus ancienne et la plus généralement reçue du jugement est la suivante : « Le jugement est une opération de l'esprit qui consiste à rapprocher deux idées pour en déterminer le rapport. » On ajoute d'ordinaire que le rapport aperçu est, selon les cas,

de convenance ou de disconvenance; s'il est de convenance, on affirme l'une des deux idées de l'autre, et le jugement s'exprime par une proposition affirmative; s'il est de disconvenance, l'une des deux idées est niée de l'autre, et la proposition est négative. De là, la définition de Port-Royal, qui revient à celle que nous avons donnée : « On appelle *juger,* l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre, et l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde. »

Ainsi défini, et réduit à cela seul, le jugement est une opération très-utile et très-fréquente de notre esprit. Un exemple en fera comprendre l'importance. J'imagine un botaniste se promenant dans la campagne; chaque fois qu'il rencontre une plante sous ses pas, il la compare mentalement aux types génériques dans lesquels se distribuent et se coordonnent pour lui tous les végétaux de la terre; il la rapporte à l'un d'entre eux et l'exclut des autres. Et ce rapprochement, qui n'est qu'un cas particulier du jugement, est loin d'être sans profit. La plante attribuée ainsi à son genre, on se trouve en mesure de la nommer : c'est une *labiée,* ou une *légumineuse,* ou une *crucifère.* Avec le nom du genre, qui permet d'en transmettre l'idée par la parole à quiconque connaît la langue des botanistes, on attribue à la plante tous les caractères constitutifs de ce genre. Ce mot signifie, en effet, pour celui qui le prononce et pour ceux qui l'entendent, un certain assemblage de caractères et leur désigne d'un seul coup toutes les propriétés de la plante, sa structure intérieure, son mode de croissance, la disposition de ses organes, la nature de son fruit, ses vertus médicales ou vénéneuses, ses usages. Il y a donc là autre chose qu'un étalage puéril de science; il y a une instruction solide et précieuse.

Ce que fait si bien et si utilement ce botaniste, tout homme le fait à chaque instant, sans s'en douter. Il y a seulement cette différence, que l'esprit, dans le cours ordinaire de la vie, opère sur des idées générales plus communément répandues, et aussi moins distinctes, déterminées avec moins de précision et de rigueur que celles de la science des botanistes. Ce sont ces idées générales de toutes sortes, dans lesquelles, par le travail de l'abstraction, nous avons comme transformé la matière de l'expérience : une fois en possession de ces idées, nous sommes sans cesse occupés à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de nos perceptions. Une conception individuelle ou générale, un être spirituel ou matériel, un phénomène de l'ordre intellectuel ou de l'ordre physique se présentent-ils à moi, je compare avec une rapidité que l'habitude explique et sans presque avoir conscience de cette opération, cette idée, cet être ou ce phénomène, avec la multitude infinie des conceptions générales qu'il éveille confusément dans mon esprit; des unes, je le trouve exclu et compris sous d'autres, s'accordant avec celles-ci et incompatible avec celles-là, absolument, ou sous de certaines conditions. Par là, je détermine l'idée, l'être ou le phénomène donnés. En l'enfermant sous un genre, je lui attribue, en effet, tous les caractères constitutifs de ce genre; en l'excluant d'un autre, je le détermine encore, quoique négativement, puisque je le place dans la

sphère indéfinie de tous les autres genres : ainsi, il se classe et prend rang dans ma pensée; je puis le nommer, en déduire les qualités, conclure de sa nature, indiquée par la place qu'il occupe au milieu des mille notions communes de mon esprit, ce que je dois en faire, en attendre ou en craindre. Or, cette opération continuelle en nous, qui consiste, étant donné un objet perçu ou conçu, une idée particulière ou générale, soit à l'enfermer dans la compréhension d'une autre conception, soit à l'en exclure, cette opération est bien celle que nous avons définie en commençant, et qui s'appelle *juger*. Le jugement se compose donc essentiellement de deux termes, dont l'un est invariablement une conception générale, et dont l'autre peut être indifféremment ou un objet d'expérience, ou une chose conçue, ou l'idée d'une espèce. Entre ces deux termes est instituée une comparaison assez souvent volontaire, mais qui peut aussi s'établir spontanément en vertu d'une sorte d'affinité naturelle entre les idées qui ont une partie commune; l'aperception du rapport des deux termes est le jugement qui, exprimé, devient la proposition.

Le jugement suppose, comme on le voit, l'abstraction et la généralisation, puisqu'il consiste précisément à aller des individus ou des espèces aux genres, pour fixer la nature de ce qui est donné, en l'attachant à une notion commune. Celle-ci doit être claire, distincte, s'il se peut, en tout cas plus connue que celle qu'on y réduit; elle permet d'en découvrir aussitôt ce que nous avons le plus d'intérêt à en savoir, et d'en transmettre l'idée par la parole. Juger, c'est donc faire usage des acquisitions antérieures de l'entendement. Sauf le travail intermittent de la formation des idées nouvelles, nous sommes sans cesse occupés à juger; penser, dans l'habitude de la vie intellectuelle, n'est guère que cela : c'est essentiellement assembler des conceptions, les subordonner les unes aux autres, réduire par subsomption les individus à leur espèce déterminée à l'avance, les espèces à leur genre; ou, au contraire, développer les conceptions générales, en extrayant de la somme confuse des caractères qui y sont amassés, ceux qui se recommandent, selon les cas, à une considération spéciale, descendre par division du genre aux espèces, ou des espèces aux individus. Nos discours se réduisent tous à une série de propositions qui expriment une suite de jugements.

Il n'y aurait rien de plus à dire sur le jugement, si l'on s'était toujours contenté de lui laisser le rôle, déjà très-considérable, que nous venons de lui assigner, sans grossir sa part dans la formation de nos connaissances; mais, dans les théories les plus accréditées de l'ancienne philosophie, cette opération de l'esprit a usurpé un rang et une importance qui ne lui appartiennent pas. Selon une doctrine d'origine antique, acceptée dans les écoles du moyen âge, passée de là dans la plupart des systèmes modernes, et universellement enseignée pendant ces derniers siècles, toutes les opérations intellectuelles, si l'on fait abstraction de la diversité de leurs objets, se réduisent à trois principales, concevoir, juger, raisonner. La conception ou *simple appréhension*, c'est l'idée de l'objet, l'idée, disons-nous, et rien qu'elle, sans affirmation ni expresse ni implicite de l'existence de son objet. Aussi dit-on qu'il n'y a ni vérité, ni fausseté dans les idées. Je conçois une chi-

mère : pourvu que je me borne à la concevoir sans dire ni penser qu'elle existe, il n'y a pas là d'erreur. Toute erreur est dans le jugement. En effet, juger c'est, selon la théorie, apercevoir le rapport de deux idées ou appréhensions : par exemple, le rapport de l'idée de la chimère à l'idée de la non-existence, ou de l'idée de la table que voici à celle de l'existence. Et le jugement, ainsi défini, est invariablement l'opération par laquelle nous arrivons à connaître que les choses, soit matérielles, soit spirituelles, existent, que telle ou telle qualité appartient à tel ou tel sujet, qu'il y a tel ou tel rapport entre deux termes donnés. Invariablement encore, l'acte du jugement présuppose, selon cette doctrine, la conception préalable et séparée des deux termes rapprochés dans le jugement, que l'un de ces deux termes soit la notion d'existence ou toute autre. Et il en va nécessairement ainsi, quoique l'esprit fasse ou pense; au début comme au terme de notre développement intellectuel, à toute époque et en toute occasion, l'entendement ne fait que concevoir et juger (le raisonnement achève l'œuvre), et il procède nécessairement aussi dans cet ordre, concevant d'abord ou appréhendant simplement les objets, pour ensuite prononcer par le jugement sur leur existence ou leur non-existence, suivant que leur idée, après comparaison, est reconnue compatible ou incompatible avec celle d'être; et de même sur leurs qualités et leurs rapports.

Telle est la marche imposée par la théorie à notre développement intellectuel; mais telle n'est pas dans la véritable histoire de l'entendement humain, telle ne peut pas être sa façon d'aller. Assurément, quand l'esprit est mûr et rempli, et surtout dans ces intervalles où aucune perception nouvelle et intéressante ne l'attire et ne le fixe, il vit sur son fonds acquis, se nourrit de ses idées, et, sans y ajouter rien, s'instruit à chercher leurs rapports, ce qui est juger. Mais s'agit-il de l'acquisition première des connaissances, ou même de la perception soit de l'âme et de ses états successifs, dans le cours de la vie, soit des corps au milieu desquels nous vivons, soit enfin des rapports réels de ces objets réels entre eux, alors la théorie est en défaut. Alors nous ne jugeons pas, si par juger il faut toujours entendre, conformément à la définition, comparer après avoir d'abord et séparément appréhendé. En effet, quand je touche un corps, du même coup que je le perçois, je sais qu'il est; je le connais comme existant, avec ses qualités actuelles, par un acte simple et parfaitement indivisible d'immédiate intuition. Perception, affirmation de son existence, connaissance de ses qualités et de quelques-uns de ses rapports, tout cela est simultané; tout cela n'est qu'un seul et même acte, qui s'accomplit dans un instant unique.

Il en va de même quand je tourne mon attention sur mon existence propre et mes états successifs : je me sens être et vivre tout le temps de la veille; je sais que je suis, et dans quel état je me trouve, immédiatement, sans réfléchir, sans aucun détour. Et j'aperçois de même encore les analogies des objets, la similitude des phénomènes : d'où j'induis de la même façon la règle qui les gouverne.

Or, pour connaître l'existence des corps ou la mienne, ou celle des lois de la nature, la théorie m'assujettit à posséder d'avance, d'une part l'idée de corps, de *moi* ou de lois, de l'autre l'idée de l'existence, et à

les comparer ensemble pour finalement conclure. Mais d'abord, quand bien même ces diverses idées me seraient en effet présentes, il me serait impossible d'obtenir de leur rapprochement ce qu'il faut et ce que l'on prétend expliquer ainsi, je veux dire la connaissance d'une chose existante, âme, corps, qualité du corps ou de l'âme, ou règle des phénomènes. En effet, les deux termes de la comparaison doivent être supposés abstraits. Ce que je compare, dans la condition que me fait la théorie, ce n'est pas, d'un côté, le *moi* ou le corps actuel et existant, car je le cherche; ni de l'autre, l'existence réelle du corps ou du *moi*, car, encore une fois, c'est à la découvrir que je vise. Je l'ignore donc; elle est en question, et pour résoudre la question, il reste que je rapproche l'idée générale et abstraite de *moi* ou de corps, la conception d'un corps possible ou d'un *moi* possible, de l'idée également abstraite et générale d'existence. Mais de la comparaison de deux termes abstraits il ne peut provenir qu'un rapport abstrait lui-même; et je n'en tirerai jamais autre chose que l'idée de la non-incompatibilité logique de l'idée de *moi* ou de corps avec l'idée d'existence. Est-ce là tout ce que je pense, quand je sens mon existence propre ou que j'aperçois celle de la matière? Ne sais-je pas que cette matière que je touche est très-réelle, et que je suis, *moi* qui la connais? Ne sais-je pas l'un et l'autre depuis que je vis? Cette connaissance si naturelle, si ancienne, la théorie, loin de l'expliquer, la rend impossible. Est-ce au fait qu'il faut renoncer? est-ce à la théorie? qu'on choisisse. Mais d'ailleurs, cette comparaison chimérique, je ne puis même la tenter, faute d'en avoir les termes, au début de l'intelligence; et, nous l'avons dit, les croyances qu'il s'agit d'expliquer ici sont en nous avec le commencement de la vie. Or, à l'origine, l'esprit n'a point d'idées abstraites ni générales. Il ne les acquiert que peu à peu, par un travail sinon très-tardif, au moins postérieur à l'acquisition des éléments primitifs sur lesquels il opère. Et que sont ces éléments? quelle est la matière dont nous tirons, par voie d'abstraction, l'idée d'existence? C'est précisément la connaissance de nous-mêmes et du monde, comme réellement existants. La théorie explique donc le concret par l'abstrait qui le suppose; elle demande l'explication d'un fait primitif à de certaines données qui sont elles-mêmes ultérieurement tirées de ce fait.

Cette critique contre l'ancienne théorie du jugement appartient à Reid, et M. Cousin l'a renouvelée, en la fortifiant, dans ses leçons sur la philosophie de Locke. Elle est décisive et sans réplique, et laisse à la philosophie moderne, qui l'a admise sans contestation, le choix entre ces deux partis : ou bien, en gardant la vieille définition du jugement, lui retirer ses attributions usurpées, borner son rôle et son usage, le remettre à sa place, c'est-à-dire en faire, non plus la seconde des opérations fondamentales de l'esprit, mais une opération ultérieure, qui suppose un certain développement de l'intelligence, et dont les résultats se réduisent à ce que nous en avons marqué plus haut; ou bien, si l'on veut conserver la dénomination de jugement à l'acte par lequel nous connaissons l'existence, les qualités et les rapports immédiats des choses, changer la définition ancienne; mettre le jugement, non pas au second, mais au premier rang dans la liste

de nos facultés intellectuelles et avant même la conception, et distinguer alors deux classes de jugements, les uns primitifs, concrets, immédiats, non comparatifs (ce sont ceux qui affirmeront l'existence); les autres ultérieurs, abstraits, comparatifs, médiats (ce sont ceux qui porteront sur des notions préalablement acquises). Dans le premier cas, le jugement se confondra tour à tour avec la perception extérieure, avec la conscience, avec la raison, avec l'induction et la mémoire : percevoir la matière, ce sera juger qu'elle existe; avoir conscience, ce sera juger qu'on est; affirmer Dieu, ce sera l'œuvre du jugement-raison. Se souvenir et inférer, ce seront encore deux variétés de l'acte du jugement, puisque c'est affirmer l'existence passée ou future de certains objets. Mais il faudra bien entendre que ces jugements ne sont nullement assujettis aux conditions posées par la définition et par la théorie anciennes, qu'ils sont contemporains du début de l'intelligence, et n'exigent rien d'antérieur.

Ce qui précède est le résumé d'une théorie purement psychologique du jugement. La logique qui envisage les opérations intellectuelles relativement à la forme, distingue, sous ce rapport, diverses espèces de jugements. Nous devons indiquer encore au moins les principes de cette division. Les idées constituent la matière ou le contenu du jugement; le rapport déterminé qu'ils soutiennent mutuellement, ou l'espèce de liaison qui les unit en constitue la forme. Or, relativement à la forme, on peut considérer les jugements sous trois points de vue :

1°. Par rapport à l'extension, selon le nombre des objets compris sous une idée donnée à laquelle s'étend une autre idée : c'est le point de vue de la *quantité*. A cet égard, les jugements sont *généraux*, si le prédicat s'applique à toute l'étendue du sujet; ou *particuliers*, s'il s'applique seulement à une partie du sujet; ou enfin *individuels*, s'il ne s'applique qu'à un objet individuel compris dans la sphère du sujet.

2°. Par rapport à la compréhension, selon que plusieurs idées peuvent ou ne peuvent pas être unies : c'est le point de vue de la *qualité*. A cet égard, il y a des jugements *affirmatifs*, *négatifs*, et *limitatifs* ou *indéterminés*.

3°. En ce qui regarde les rapports mutuels des idées unies : c'est le point de vue de la *relation*. A cet égard, on distingue des jugements où l'idée n'est considérée que comme subordonnée à une autre idée : par exemple, celle de l'espèce comme subordonnée à celle du genre, jugements *catégoriques*; des jugements dans lesquels une assertion n'est avancée que sous certaines conditions, jugements *hypothétiques*; des jugements dans lesquels un tout est présenté dans ses rapports à ses parties qui s'excluent réciproquement, jugements *disjonctifs*.

Enfin, un quatrième point de vue, qui n'est plus purement formel, celui de la *modalité*, c'est-à-dire du rapport du jugement avec la faculté de connaître en général, donne le jugement *problématique*, si l'on présente une proposition comme purement conçue ou concevable; *assertoire*, si on l'énonce simplement en manière d'assertion; *apodictique*, si l'on indique en même temps qu'on peut énoncer les raisons de l'assertion.

AM. J.

**JUIFS** [Philosophie chez les]. Connaître Dieu et le faire connaître au monde, telle fut la mission donnée au peuple juif; mais ce fut par les inspirations de la foi, par une révélation spontanée, que ce peuple fut conduit à la connaissance de Dieu, et ce fut en s'adressant au cœur de l'homme, à son sentiment moral, à son imagination, que les sages et les prophètes des anciens Hébreux cherchaient à entretenir et à propager la croyance à l'*être* unique, créateur de toutes choses. Les Hébreux ne cherchèrent pas à pénétrer dans le secret de l'Etre; l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la connaissance du bien et du mal ne sont pas chez eux les résultats d'une série de syllogismes; ils *croyaient* au Dieu créateur qui s'était révélé à leurs ancêtres, et dont l'existence leur semblait au-dessus du raisonnement des hommes, et leur morale découlait naturellement de la conviction, du sentiment intime d'un Dieu juste et bon. Il n'existe donc dans leurs livres aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Indiens et chez les Grecs, et ils n'ont pas de philosophie dans le sens que nous attachons à ce mot. Le mosaïsme, dans sa partie théorique, ne nous présente pas une théologie savante, ni un système philosophique, mais une doctrine religieuse à laquelle on donnait pour fondement la révélation.

Cependant plusieurs points de cette doctrine, quoique présentés sous une forme poétique, sont évidemment du domaine de la philosophie, et on y reconnaît les efforts de la pensée humaine cherchant à résoudre certains problèmes de l'Etre absolu dans ses rapports avec l'homme. Ce qui devait surtout préoccuper les sages des Hébreux, c'était l'existence du mal dans un monde émané de l'Etre qui est le suprême bien: comment admettre l'existence réelle du mal sans imposer des limites à cet Etre dont il ne pouvait émaner aucun mal? et comment admettre ces limites sans nier l'unité de l'Etre absolu, sans tomber dans le dualisme? Le mal, répond la doctrine mosaïque, n'a pas d'existence réelle; il n'existe pas dans la création qui, émanée de Dieu, ne saurait être le siége du mal; à chaque période de la création *Dieu vit que cela était bon*. Le mal n'entre dans le monde qu'avec l'intelligence, c'est-à-dire du moment où l'homme, devenu un être intellectuel et moral, est destiné à lutter contre la matière. Il s'établit alors une collision entre le principe intellectuel et le principe matériel, et c'est de cette collision que naît le mal: car l'homme, ayant le sentiment moral et étant libre dans ses mouvements, doit s'efforcer de mettre d'accord ses actions avec le suprême bien, et, s'il se laisse vaincre par la matière, il devient l'ouvrier du mal. Cette doctrine du mal, déposée dans le troisième chapitre de la *Genèse*, est intimement liée à celle du libre arbitre, qui est une des doctrines fondamentales du mosaïsme; l'homme jouit d'une liberté absolue dans l'usage de ses facultés: la vie et le bien, la mort et le mal sont dans ses mains (*Deutéronome*, c. 30, ℣ 15 et 19).

Il est important de faire ressortir ici cette doctrine, à laquelle les Juifs ont toujours subordonné les diverses doctrines philosophiques d'origine étrangère qu'ils ont embrassées à différentes époques; le développement de cette doctrine, dans ses rapports avec la Providence divine et avec la volonté de Dieu, comme cause unique de la création, a été de tout temps considéré par les philosophes juifs comme un des sujets

les plus importants de leurs méditations (Maimonide, *Moré nebouchîm*, 3e partie, c. 17, version latine de Buxtorf, p. 380).

Les sages, chez les anciens Hébreux comme chez les Arabes, se bornaient à cultiver la poésie et cette sagesse pratique que les Orientaux aiment à présenter sous la forme de paraboles, de proverbes et d'énigmes. La religion des Hébreux ne laissait pas de place aux spéculations philosophiques proprement dites. Dans les réunions des sages, on abordait quelquefois des questions d'une haute portée philosophique; mais on traitait les questions au point de vue religieux et sous une forme poétique. Ainsi, par exemple, dans le *Livre de Job*, nous voyons une réunion de quelques sages qui essayent de résoudre les problèmes de la Providence divine et de la destinée humaine. Après une longue discussion qui n'aboutit à aucun résultat, Dieu apparaît lui-même dans un orage et accuse la témérité avec laquelle des hommes ont prétendu juger les voies secrètes de la Providence. L'homme ne peut que contempler avec étonnement les œuvres de la création; tout dans la nature est pour lui un profond mystère, et comment oserait-il juger les desseins impénétrables de la Providence divine et le gouvernement de l'univers? L'homme ne saurait connaître les voies de l'Etre infini; il doit s'humilier devant le Tout-Puissant et se résigner à sa volonté : telle est la thèse finale du *Livre de Job*, qui évidemment a une tendance purement religieuse, et accorde trop peu de pouvoir à la raison humaine pour favoriser la spéculation philosophique. Le livre de l'*Ecclésiaste*, qui aboutit à peu près au même résultat, offre des traces d'un scepticisme raisonné et suppose déjà certains efforts de la pensée dont l'auteur a reconnu l'impuissance; il fait même allusion à une *surabondance de livres* (c. 12, ẏ 12), dans lesquels l'esprit humain avait essayé de résoudre des problèmes au-dessus de ses forces. Mais le livre de l'*Ecclésiaste*, attribué à Salomon, nous révèle, par le style et par les idées, une époque où les Hébreux avaient déjà subi l'influence d'une civilisation étrangère; ce livre est évidemment postérieur à la captivité de Babylone, et sous aucun rapport on ne saurait en tirer une conclusion sur l'état intellectuel des anciens Hébreux.

L'exil de Babylone et les événements dont il fut suivi mirent les Juifs en contact avec les Chaldéens et les Perses, qui ne purent manquer d'exercer une certaine influence sur la civilisation et même sur les croyances religieuses des Juifs. L'influence des croyances déposées dans le *Zend-Avesta* se fait remarquer déjà dans quelques livres du *Vieux Testament*, notamment dans ceux d'*Ezéchiel*, de *Zacharie* et de *Daniel*. Les vrais adorateurs de Jéhovah n'éprouvèrent point pour les croyances des Perses cette répugnance qu'ils manifestèrent pour celles des autres peuples païens. La religion du *Zend-Avesta*, quoiqu'elle n'enseigne pas un monothéisme absolu, est aussi hostile à l'idolâtrie que celle des Juifs; la spiritualité de la religion des Perses fit que les Juifs furent moins réservés dans leurs rapports avec ce peuple, et que beaucoup de croyances perses devinrent peu à peu très-populaires parmi les Juifs.

Mais le parsisme lui-même renferme trop peu d'éléments spéculatifs pour avoir pu à lui seul faire naître chez les Juifs la spéculation philosophique, et, en effet, le caractère dominant dans les écrits des Juifs

sous les rois de Perse et dans les premiers temps de la domination macédonienne est essentiellement le même que celui que nous trouvons dans les écrits antérieurs à l'exil de Babylone. Ce furent leurs fréquents rapports avec les Grecs et l'influence de la civilisation de ces derniers qui, peu à peu, firent naître chez les Juifs le goût des spéculations métaphysiques. Ce goût, notamment chez les Juifs d'Egypte, était entretenu par le besoin de relever leur religion aux yeux des Grecs, qui la traitèrent avec un profond dédain; de perfectionner à cet effet l'interprétation de leurs saintes écritures et de présenter leurs croyances, leurs lois et leurs cérémonies religieuses sous un point de vue plus élevé, afin de leur concilier le respect du peuple parmi lequel ils vivaient.

Déjà dans la version grecque du *Pentateuque*, attribuée aux Septante, et qui remonte à l'époque des premiers Ptolémée, on trouve de nombreux indices de l'interprétation allégorique, et on y découvre des traces de cette philosophie gréco-orientale qui se développa depuis parmi les Juifs d'Alexandrie, et dont Philon est pour nous le principal représentant. Sous le règne de Ptolémée Philométor, cette philosophie était déjà très-développée, comme on peut le reconnaître dans les quelques fragments qui nous restent du philosophe juif Aristobule (*Voyez* ce nom). Il en existe aussi des traces évidentes dans le *Livre de la Sapience*, qui est d'une époque incertaine; mais qui, sans aucun doute, a pour auteur un Juif d'Alexandrie. La doctrine fondamentale de cette philosophie peut se résumer ainsi : l'Etre divin est d'une perfection tellement absolue, qu'il ne saurait être désigné par des attributs compréhensibles pour la pensée humaine; il est l'être abstrait sans manifestation; le monde est l'œuvre de certaines forces intermédiaires qui participent de l'essence divine, et par lesquelles seules Dieu se manifeste en répandant de tout côté des myriades de rayons. C'est par ce moyen qu'il est partout présent et agit partout sans être affecté par les objets émanés de lui. Dans les développements de cette doctrine, tels du moins que nous les trouvons dans les écrits de Philon, on reconnaît une philosophie éclectique, dont les éléments sont empruntés à la fois aux principaux systèmes des Grecs et à certaines théories orientales répandues aussi chez les philosophes indiens, mais dont la filiation historique ne nous est pas encore suffisamment connue. Quoique cette philosophie soit essentiellement panthéiste, et qu'elle proclame hautement que Dieu est le seul principe agissant dans l'univers, et que chaque mouvement dans notre âme se fait par l'impulsion divine, elle reconnaît néanmoins d'une manière absolue la liberté humaine, et, au risque d'être inconséquente, elle est entraînée par un intérêt moral et religieux à rendre hommage au principe du libre arbitre qui est, comme nous l'avons dit, fondamental dans le judaïsme.

Les Juifs d'Egypte surent donner à cette philosophie éclectique une physionomie particulière, et ils la cultivèrent avec tant de succès, que plus tard on les regarda quelquefois comme des penseurs entièrement originaux. On alla jusqu'à voir dans Pythagore, dans Platon et dans Aristote les disciples des Juifs. Les fables rapportées par divers auteurs juifs sur les relations qui auraient existé entre plusieurs philosophes grecs et les sages des Juifs n'ont point pris leur source dans

l'orgueil national de quelques rabbins; elles remontent à une date très-ancienne et ont été propagées par des écrivains païens et chrétiens. Josèphe (*Contre Apion,* liv. I, c. 22) et Eusèbe (*Præparatio evang.,* lib. IX, c. 3) rapportent un passage de Cléarque, disciple d'Aristote, où il est dit que ce dernier avait fait en Asie la connaissance d'un Juif, et que, s'étant entretenu avec lui sur des matières philosophiques, il avoua qu'il avait appris du Juif plus que celui-ci n'avait pu apprendre de lui. Selon Numenius d'Apamée, Platon n'était autre chose que *Moïse parlant attique,* ce qui prouve quel crédit avait obtenu le mode d'interprétation introduit par les Juifs d'Egypte.

Les Juifs de Palestine ne durent pas, non plus, rester entièrement inaccessibles à la civilisation hellénique : d'abord, depuis la bataille d'Ipsus (301 av. J.-C.), la Palestine resta environ un siècle, sauf quelques courts intervalles, sous la domination des rois d'Egypte, et il dut exister de fréquents rapports entre les Juifs des deux pays. Ensuite, sous la domination des rois de Syrie, le goût de la civilisation et des mœurs grecques devint tellement dominant, que la religion des Juifs courut les plus grands dangers, jusqu'au temps où la tyrannie d'Antiochus Epiphanes devint la cause de l'énergique réaction opérée par les Machabées. Dans les écoles ou les sectes que nous rencontrons sous les princes machabéens dans leur complet développement, on ne saurait méconnaître l'influence de la dialectique grecque. Les Juifs de Palestine étaient alors divisés en deux sectes, celle des pharisiens et celle des saducéens. La première, acceptant les croyances, les doctrines et les pratiques que le temps avait consacrées, cherchait à leur attribuer une origine antique et divine, en les disant transmises, depuis la plus haute antiquité, par une tradition orale, ou bien en faisant remonter à Moïse lui-même le système d'interprétation par lequel elle les rattachait aux textes sacrés. S'il est vrai que cette secte sanctionnait beaucoup de croyances et de pratiques puériles, empruntées en grande partie aux Chaldéens et aux Perses, son système d'interprétation avait l'avantage de donner la vie et le mouvement à la lettre morte, de favoriser le progrès et le développement du judaïsme, et de donner accès, chez les esprits éclairés, aux spéculations théologiques et philosophiques. Les saducéens, au contraire, refusant d'admettre la tradition orale, rejetaient les doctrines qui n'étaient pas formellement énoncées dans l'Ecriture, et dépouillèrent par là le mosaïsme des germes de développement qui y étaient déposés. Ils allaient jusqu'à nier l'immortalité de l'âme, ainsi que toute intervention de la Providence divine dans les actions humaines, intervention qu'ils croyaient incompatible avec le principe du libre arbitre. Parmi les pharisiens il se forma une association d'hommes qu'on pourrait appeler des philosophes pratiques, qui, en adoptant les croyances et les observances religieuses du pharisaïsme, cherchèrent à faire prévaloir les principes d'une morale austère, professés par cette secte, mais non toujours pratiqués. Les membres de cette association donnaient l'exemple des vertus en action; une vie laborieuse et la plus grande tempérance les recommandaient à l'estime même du vulgaire, qui ne pouvait les juger qu'à la surface. Ils portaient le nom d'*esséens* ou *esséniens,* probablement

du mot syriaque *asaya* (les médecins) : car il paraît qu'ils s'étaient formés sur le modèle d'une association juive d'Egypte, portant le nom de *thérapeutes* ou *médecins des âmes*, selon l'explication de Philon (*de la Vie contemplative*). Les thérapeutes vivaient dans la solitude et se livraient à l'abstinence et à la contemplation; les esséniens de Palestine, tout en appréciant, mieux que les thérapeutes, le côté pratique dans la religion comme dans la vie sociale, manifestaient comme ces derniers un penchant très-prononcé pour la vie ascétique et contemplative. Ils nous intéressent ici particulièrement, parce que nous les croyons les premiers dépositaires d'une doctrine moitié mystique, moitié philosophique, qui se développa parmi les Juifs de Palestine vers l'époque de la naissance du christianisme. Nous savons par Josèphe (*Guerre des Juifs*, liv. II, c. 8) que les esséniens attachaient une grande importance aux noms des anges, et qu'ils avaient des doctrines particulières dont ils faisaient mystère, et qui ne pouvaient être communiquées qu'aux membres reçus dans l'association après un certain temps d'épreuve. Selon Philon (dans l'écrit intitulé *Quod omnis probus liber*), les esséniens dédaignaient la partie logique de la philosophie, et n'étudiaient de la partie physique que ce qui traite de l'existence de Dieu et de l'origine de tout ce qui est. Ils avaient donc une doctrine dans laquelle, à côté de certaines spéculations métaphysiques, l'angélologie jouait un rôle important. Il est probable qu'ils cultivaient la doctrine connue plus tard sous le nom de *kabbale*, doctrine puisée à des sources diverses et qui a inspiré les premiers fondateurs de la gnose (*Voyez* le t. II de ce Recueil, p. 553). Nous n'entrerons pas ici dans des détails sur la kabbale, sur son origine et sur son histoire, ce sujet devant être traité dans un article particulier.

L'influence exercée par les philosophes juifs d'Egypte et de Palestine, sur le néoplatonisme d'un côté et sur la gnose de l'autre, place les Juifs au rang des peuples qui ont pris part au mouvement intellectuel tendant à opérer une fusion entre les idées de l'orient et celles de l'occident; et à ce titre ils méritent une place dans l'histoire de la philosophie. Mais, quoiqu'on ne puisse contester à la philosophie des Juifs d'Alexandrie, ni encore moins à la kabbale, une certaine originalité, les divers éléments de ces deux doctrines, et surtout leur tendance évidemment panthéiste, sont trop peu en harmonie avec le judaïsme pour qu'elles puissent être décorées du nom de *philosophie juive* : une telle philosophie n'existe pas, et les Juifs ne peuvent revendiquer que le mérite d'avoir été l'un des chaînons intermédiaires par lesquels les idées spéculatives de l'orient se sont transmises à l'occident. Ce même rôle d'intermédiaire, nous le leur verrons jouer encore une fois dans des circonstances différentes.

Les premiers siècles de l'ère chrétienne nous montrent les Juifs dans une situation peu favorable au progrès intellectuel. D'abord ils étaient absorbés par la lutte politique qui aboutit à la terrible catastrophe de Jérusalem; et lorsque, après la malheureuse tentative de Barcochebas, les docteurs qui avaient pu échapper à la vengeance des Romains se furent convaincus que Jérusalem ne pouvait plus être le centre du culte et le symbole autour duquel devaient se réunir les débris dispersés de la nation juive, leur premier soin fut de fortifier les liens

qui pussent réunir les Juifs de tous les pays comme société religieuse. Le système religieux des pharisiens, qui était celui de la grande majorité des Juifs, ne permit pas que l'on se contentât d'affermir l'autorité des livres sacrés; il fallut conserver une égale autorité aux interprétations et aux développements traditionnels, qui jusque-là n'avaient été propagés dans les écoles que par l'enseignement oral, et dont il existait tout au plus quelques rédactions partielles qui ne pouvaient aspirer à l'honneur de la canonicité. Le premier quart du IIIe siècle vit paraître une vaste compilation renfermant toutes les lois, coutumes et observances religieuses consacrées par les écoles pharisiennes, et même celles qui, après la destruction du temple, ne trouvaient plus d'application réelle. Trois siècles furent ensuite employés à annoter, discuter et amplifier les différentes parties de cette compilation qui est connue sous le nom de *Mischnah* (Δευτέρωσις dans les *Novelles* de Justinien). En même temps on s'occupait d'un vaste travail critique qui avait pour but de fixer irrévocablement le texte des livres sacrés d'après les manuscrits les plus authentiques, et on alla jusqu'à compter les lettres renfermées dans chaque livre. Dans les immenses compilations qui nous restent des cinq ou six premiers siècles de l'ère chrétienne, dans le *Talmud* comme dans les interprétations allégoriques de la Bible, il n'y a aucune trace de spéculations philosophiques. Si nous y trouvons souvent des réminiscences de la kabbale, elles concernent, pour ainsi dire, la partie exotérique ou l'angélologie; l'existence de la partie spéculative de la kabbale ne se révèle dans ces livres que par la mention des mystères contenus dans le *Béreschith* ou le premier chapitre de la *Genèse*, et dans la *Mercabah* ou la vision d'Ezéchiel (*Voyez* KABBALE).

Les Juifs restèrent dans le même état intellectuel jusqu'à l'époque où l'immense révolution opérée en Asie par Mahomet et ses successeurs, et les mouvements intellectuels du monde musulman réagirent fortement sur la synagogue, et y firent naître des luttes, dont les champions avaient besoin d'autres armes que celles qu'ils étaient habitués à manier dans les écoles talmudiques pour résoudre des questions de droit canonique et des cas de conscience. Sous le règne d'Abou-Djaafar Almanspur, second khalife de la dynastie des Abbasides, Anan ben-David, l'un des principaux docteurs juifs de l'Académie babylonienne, se mit à la tête d'un parti qui chercha à se soustraire à l'autorité de la hiérarchie rabbinique et à secouer le joug des lois traditionnelles. Anan proclama les droits de la raison et le principe du libre examen; reconnaissant cependant que la tradition, en rendant le texte de l'Écriture plus flexible, offrait au judaïsme les moyens de se perfectionner progressivement, il ne rejetait pas, comme les anciens saducéens, le principe de l'interprétation et toute espèce de tradition; mais il voulait que l'une et l'autre fussent toujours en parfaite harmonie avec la raison et le texte de l'Ecriture, et il contestait l'autorité obligatoire d'une foule de lois consignées dans la *Mischnah*. Les membres de la secte s'appelaient *karaïm* (textuaires, ou partisans du texte), et ils sont connus chez les modernes sous le nom de *karaïtes*. Nous n'avons pas à nous occuper ici des principes religieux du karaïsme, mais nous devons signaler l'influence qu'il a exercée sur la spéculation philosophique chez les Juifs : car, s'il est vrai que les karaïtes, manquant de principes fixes

et ne reconnaissant d'autre autorité que les opinions individuelles de leurs docteurs, finirent par s'envelopper dans un labyrinthe de contradictions et de raisonnements à perte de vue bien plus difficiles à débrouiller que les discussions talmudiques; on ne saurait nier, d'un autre côté, que le karaïsme, dans son principe, n'ait dû donner aux docteurs juifs une impulsion salutaire, en se servant des armes de la raison pour combattre le rabbinisme et en forçant les rabbins d'employer les mêmes armes pour se défendre. En outre, les karaïtes étaient seuls propres à fonder la saine exégèse biblique, et à jeter les bases d'une théologie systématique et rationnelle, soutenue par la speculation philosophique. Sous ce dernier rapport, l'exemple des *motecallemîn* arabes (*Voyez* le t. I[er] de ce Recueil, p. 169 et 174) exerça, sans aucun doute, une grande influence sur les docteurs karaïtes, qui, par leurs doctrines et leur position de schismatiques, avaient beaucoup d'analogie avec la secte musulmane des motazales, fondateurs de la science du *calâm* (*Voyez* ib.). Les théologiens karaïtes adoptèrent eux-mêmes le nom de *motecallemîn* (*Voyez* le livre *Cosri*, liv. v, § 15, éd. de Buxtorf, p. 359), et Maimonide nous dit positivement qu'ils empruntèrent leurs raisonnements aux motecallemîn musulmans (*Moré nebouchîm*, 1[re] partie, c. 71, version latine de Buxtorf, p. 133). Ces raisonnements avaient pour but d'établir les croyances fondamentales du judaïsme sur une base philosophique. La dialectique d'Aristote, qui alors commença à être en vogue chez les Arabes, prêta son concours aux théologiens musulmans et juifs, quoique leur polémique fût dirigée en partie contre les doctrines philosophiques du Stagirite. Les principales thèses défendues dans les écrits des motecallemîn karaïtes furent celles-ci : La matière première n'a pas été de toute éternité; le monde est créé, et, par conséquent, il a un créateur; ce créateur, qui est Dieu, n'a ni commencement ni fin; il est incorporel et n'est pas renfermé dans les limites de l'espace; sa science embrasse toutes choses; sa vie consiste dans l'intelligence et elle est elle-même l'intelligence pure; il agit avec une volonté libre, et sa volonté est conforme à son omniscience (*Voyez* le livre *Cosri*, ib., p. 362-365). Aucun des ouvrages des anciens docteurs karaïtes n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne les connaissons que par des citations que nous rencontrons çà et là dans des écrits plus récents. Un des motecallemîn karaïtes les plus renommés est David ben-Merwân al-Mokammès, de Racca, dans l'Irak arabe, qui florissait au IX[e] siècle. Son ouvrage est cité par des auteurs rabbanites, tels que Bechaï et Iedaïa Penini, qui ignoraient, à ce qu'il paraît, que cet auteur fût karaïte; d'où il résulte qu'il ne s'occupait que des dogmes fondamentaux, également admis par les deux sectes, et que ses écrits ne renfermaient pas de polémique contre les rabbanites. Il soutenait, entre autres choses, comme nous l'apprend le karaïte Iépheth ben-Ali (du X[e] siècle), que l'homme, comme microcosme, était la créature la plus parfaite et occupait un rang plus élevé que les anges; ce qui montre, quelle qu'ait été d'ailleurs sa théorie des anges, qu'il accordait une grande supériorité et un grand pouvoir aux facultés intellectuelles de l'homme.

Les rabbanites ou partisans du *Talmud* suivirent bientôt l'exemple qui leur fut donné par les docteurs karaïtes, et cherchèrent à conso-

lider leur édifice religieux en l'étayant de raisonnements puisés dans la philosophie du temps. Le premier qui soit entré avec succès dans cette nouvelle voie, et dont les doctrines aient acquis une certaine autorité parmi les Juifs, fut Saadia ben-Joseph al-Fayyoumi, célèbre comme exégète, théologien et talmudiste, et en même temps un des plus redoutables adversaires du karaïsme. Il naquit à Fayyoum en Egypte en 892, et fut nommé, en 928, chef de l'Académie de Sora (près de Bagdad), alors le siége central du rabbinisme. Ayant perdu sa dignité par les intrigues de quelques adversaires, il y fut rétabli au bout de quelques années, et mourut à Sora en 942. Parmi ses nombreux ouvrages, celui qui nous intéresse ici particulièrement est son *Livre des croyances et des opinions*, qu'il composa vers 933, en arabe, et qui, traduit en hébreu au XIIe siècle par Iehouda Ibn-Tibbon, a eu plusieurs éditions, et a été tout récemment traduit en allemand par M. Fürst (in-12, Leipzig, 1845). A côté de l'autorité de l'Ecriture et de la tradition, Saadia reconnaît celle de la raison, et proclame non-seulement le droit, mais aussi le devoir d'examiner la croyance religieuse qui a besoin d'être comprise afin de se consolider et de se défendre contre les attaques qui viennent du dehors. La raison, selon lui, enseigne les mêmes vérités que la révélation; mais celle-ci était nécessaire pour nous faire parvenir plus promptement à la connaissance des plus hautes vérités que la raison abandonnée à elle-même n'aurait pu reconnaître que par un long travail. Les thèses sur lesquelles porte son raisonnement sont, en général, celles que nous avons mentionnées plus haut en parlant des karaïtes : l'unité de Dieu, ses attributs, la création, la révélation de la loi, la nature de l'âme humaine, etc. Quelques croyances de second ordre, peu conformes à la raison, comme, la résurrection des morts, sont admises par lui, et il se contente de montrer que la raison ne s'y oppose pas absolument. D'autres croyances devenues alors populaires parmi les Juifs, mais qui n'ont aucune base dans l'Ecriture, sont rejetées par Saadia et déclarées absurdes, par exemple la métempsycose (liv. VI, c. 7). Dans son commentaire sur *Job*, Saadia nie l'existence d'un satan ou ange rebelle, et montre que les *fils de Dieu*, ainsi que *Satan*, qui figurent dans le prologue du *Livre de Job*, sont des hommes, opinion très-hardie pour l'époque de Saadia.

La polémique occupe une grande place dans le *Livre des croyances*, et elle nous intéresse surtout parce qu'elle nous fait connaître les opinions qui avaient cours alors dans le domaine de la religion et de la philosophie. Nous apprenons ainsi que des philosophes juifs avaient adopté, comme les motecallemîn, la doctrine des atomes, qu'ils croyaient éternels; d'autres, ne pouvant résister aux conséquences du rationalisme, niaient tous les miracles, et cherchaient à les expliquer d'une manière rationnelle. Au reste, la philosophie proprement dite n'occupe chez Saadia qu'un rang très-secondaire; elle est au service de la religion, et elle n'est pour lui qu'un simple instrument pour défendre les croyances religieuses du judaïsme. La philosophie péripatéticienne n'avait pas encore fait de grands progrès parmi les Arabes; elle commença alors à se répandre et à se consolider par les travaux de Farabi. Saadia ne touche guère d'autres points du péripatétisme

que les catégories, et il démontre longuement qu'elles sont inapplicables à Dieu (liv. II, ch. 8). Sa théorie de la création de la matière est une attaque contre les philosophes de l'antiquité en général. Parmi les auteurs juifs dont les ouvrages nous sont parvenus, Saadia est le premier qui ait enseigné d'une manière systématique le dogme de la création *ex nihilo*, professé indubitablement avant lui par les théologiens karaïtes; Saadia le démontre surtout d'une manière indirecte, en réfutant longuement tous les systèmes contraires à ce dogme (liv. I, c. 4); il ne fait intervenir dans la création que la seule *volonté* de Dieu. Une autre doctrine que Saadia développe avec beaucoup de détails, est celle du libre arbitre, basée sur le témoignage des sens, de la raison, de l'Ecriture et de la tradition (liv. IV, c. 2 et 3). Il serait inutile de suivre Saadia dans ses raisonnements, qui nous frappent rarement par leur nouveauté, et qui d'ailleurs intéressent plus le théologien que le philosophe. Saadia a le grand mérite d'avoir montré à ses contemporains juifs que la religion, loin d'avoir à craindre les lumières de la raison, peut, au contraire, trouver dans celle-ci un appui solide. Il prépara par là l'introduction des véritables études philosophiques parmi ses coreligionnaires, et l'époque glorieuse des Juifs d'Espagne et de Provence.

Ce fut peu de temps après la mort de Saadia, que les écrits philosophiques des Arabes d'Orient commencèrent à se répandre en Espagne (*Voyez* ci-dessus, p. 154). A la même époque, les Juifs d'Espagne s'émancipèrent de l'autorité religieuse de l'Académie babylonienne de Sora, d'heureuses conjonctures les ayant mis en état de fonder une nouvelle école à Cordoue, de trouver des hommes savants pour la diriger, et de se procurer toutes les ressources littéraires dont ils manquaient encore, et qui abondaient chez les Juifs d'Orient. Un savant médécin juif, Hasdaï ben-Isaac ben-Schaphrout, attaché au service d'Abd-al-Rahman III et de son fils al-Hakem II, employa le grand crédit dont il jouissait à la cour de Cordoue pour faire fleurir parmi les Juifs d'Espagne les études théologiques et littéraires, et pour enrichir les écoles espagnoles de tous les ouvrages des Juifs d'Orient. On croit communément que les philosophes musulmans d'Espagne furent les maîtres en philosophie des Juifs de ce pays. Cette opinion est exacte pour ce qui concerne Maimonide et ses successeurs de l'Espagne chrétienne; mais il est certain que les Juifs d'Espagne cultivèrent la philosophie avec beaucoup de succès avant que cette science eût trouvé parmi les musulmans un digne représentant. On a vu (p. 154) qu'Ibn-Bâdja, mort jeune en 1138, est le premier parmi les Arabes d'Espagne qui ait fait une étude approfondie de la philosophie d'Aristote; or, nous trouvons en Espagne, dans la seconde moitie du XI^e siècle, un philosophe juif très-remarquable, dont l'ouvrage principal, traduit plus tard en latin, fit une grande sensation parmi les théologiens chrétiens du XIII^e siècle : nous voulons parler du philosophe cité par saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, et autres, sous le nom d'*Avicebron*, et qui n'est autre que Salomon Ibn-Gebirol de Malaga, célèbre parmi les Juifs comme poëte religieux et comme philosophe. En comparant les citations qu'Albert et saint Thomas font du *Fons vitæ* d'Avicebron, avec les extraits du livre *Mekor Hayyîm* (*Source de la vie*) de Salomon Ibn-

Gebirol, qui se trouvent dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque royale, nous avons pu constater avec la plus grande évidence l'identité des deux ouvrages. Avicebron ou Ibn-Gebirol se montre dès le principe initié dans la philosophie péripatéticienne, en distinguant, dans tout ce qui est, la *matière* et la *forme*, dont la liaison se fait par le *mouvement*; mais mieux qu'aucun des péripatéticiens arabes, il précise les idées de matière et de forme. La matière n'est que la simple faculté d'être en recevant la forme, et celle-ci limite la faculté d'être en faisant de la matière une substance déterminée. Hormis Dieu, qui, comme être nécessaire et absolu, n'admet aucun substratum de possibilité, tout être, intellectuel ou matériel, est composé de matière et de forme. Avicebron fut le premier à poser ce principe dans un sens absolu, et à attribuer à l'âme une matière, comme le dit saint Thomas d'Aquin ; « Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri *Fontis vitæ*. » (*Quæstiones disputatæ, Quæst. de anima*, art. VI, edit. Lugd. f° 153 *a*. *Voyez* aussi Albert, *de Causis et proc. univ.*, lib. I, tract. I, c. 5). Si d'un côté Avicebron spiritualise la matière en l'attribuant aux substances spirituelles, d'un autre côté il matérialise, en quelque sorte, la forme, en la considérant comme ce qui impose à la matière des limites de plus en plus étroites, depuis la forme de la substance jusqu'à celle de la corporéité. Voici comment il s'exprime dans le *Fons vitæ* (lib. II) : « Je vais te donner une règle générale pour parvenir à connaître les formes et les matières : figure-toi les classes des êtres (en cercles) les unes au-dessus des autres, s'environnant les unes les autres, se portant les unes les autres, et ayant deux limites extrêmes, l'une en haut, l'autre en bas. Ce qui se trouve à la limite supérieure, environnant tout, comme la matière universelle, est uniquement *matière qui porte* (simple substratum); ce qui se trouve à la limite inférieure, comme la forme sensible, est uniquement forme sensible. Dans les intermédiaires entre les deux limites, ce qui est plus haut et plus subtil sert de matière à ce qui est plus bas et plus grossier, et celui-ci à son tour lui sert de forme. Par conséquent, la corporéité du monde, qui se montre comme une matière, substratum d'une forme qui est portée par elle, doit être elle-même une forme portée par la matière intérieure (abstraite) dont nous parlons. De la même manière cette dernière matière sert de forme à ce qui la suit, et ainsi de suite jusqu'à la première matière qui embrasse toutes les choses. » Ce passage est aussi rapporté en substance par saint Thomas d'Aquin (ib. *Quæst. de spiritualibus creaturis*, art. III, f° 138 *d*). Le mouvement qui unit la matière et la forme vient, selon Avicebron, de la *volonté* du Créateur et non de son *intelligence*, qui ne pourrait produire que l'infini. La matière reçoit selon la faculté de réception que la volonté de Dieu y a mise, et c'est peu de chose en comparaison de ce que cette volonté peut produire. Cette intervention de la *volonté* est une concession faite aux exigences religieuses, et par laquelle Avicebron rend un hommage sincère au dogme de la création proclamé par le judaïsme. Néanmoins la philosophie d'Avicebron suivait une voie trop indépendante pour convenir aux théologiens juifs de son temps, et plus tard, quand le péripatétisme arabe devint

dominant dans les écoles juives, les doctrines d'Avicebron devaient être considérées comme des hérésies sous le rapport philosophique. Aussi, tandis que les hymnes religieux d'Ibn-Gebirol acquirent une grande célébrité parmi les Juifs, et furent insérés dans les rituels de la synagogue, sa *Source de la vie* fut abandonnée à un profond oubli. Un seul auteur juif, Schem-Tob ben-Palqueira, philosophe très-distingué de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, apprécia l'ouvrage philosophique d'Ibn-Gebirol, qu'il cite souvent, et c'est lui qui traduisit de l'arabe en hébreu les extraits que nous possédons encore. Ibn-Gebirol n'a pu exercer aucune influence sur les philosophes arabes d'Espagne; les musulmans ne lisaient guère les ouvrages des Juifs; Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd ignoraient probablement jusqu'au nom d'Ibn-Gebirol. En revanche, il devint célèbre, sous le nom corrompu d'*Avicebron*, parmi les scolastiques du XIII^e^ siècle, par une traduction latine du *Fons vitæ*, due, selon Jourdain, à l'archidiacre Dominique Gundisalvi (*Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2^e^ édit., p. 119). Son influence sur certains scolastiques est un fait reconnu par plusieurs écrivains modernes, mais qui n'a pas encore été suffisamment éclairci.

Ibn-Gebirol, par l'originalité et la hardiesse de ses pensées, est une apparition isolée parmi les Juifs d'Espagne; mais nous savons par Maimonide, Espagnol lui-même, que ses compatriotes juifs, en général, rejetèrent le système et la méthode des motecallemîn, et embrassèrent avec chaleur les opinions des philosophes proprement dits, ou des péripatéticiens, à moins qu'elles ne fussent en opposition directe avec les dogmes fondamentaux du judaïsme (*Moré nebouchîm*, 1^re^ partie, c. 71, version latine de Buxtorf, p. 133). Les théologiens reconnurent les dangers dont le judaïsme était menacé par les envahissements de la philosophie. Bechaï ou Bahya ben-Joseph (à la fin du XI^e^ siècle), en essayant pour la première fois, dans son livre *des Devoirs des cœurs*, de présenter une théorie complète et systématique de la morale du judaïsme, commence par un traité sur l'unité de Dieu, où il montre une prédilection manifeste pour la méthode de Saadia, quoiqu'il révèle une connaissance parfaite des différentes parties du système péripatéticien. La supériorité qu'il accorde à la morale pratique sur la spéculation, et une tendance prononcée à la vie ascétique, lui donnent une certaine ressemblance avec Gazâli, dont il fut contemporain.

Une réaction plus directe se manifeste dans le livre *Cosri*, ou mieux *Khozari*, composé vers 1140 par le célèbre poëte Juda Hallévi. Cet auteur, mettant à profit le fait historique de la conversion au judaïsme d'un roi des Khozars, ou Khazares, et d'une grande partie de son peuple (fait qui arriva dans la seconde moitié du VIII^e^ siècle), donna à son livre la forme d'un dialogue entre un docteur juif et le roi des Khozars. Ce dernier, ayant été averti dans un songe que ses intentions étaient agréables à Dieu, mais que ses œuvres ne l'étaient pas, s'entretient successivement avec un philosophe, un théologien chrétien et un théologien musulman; aucun des trois n'ayant pu faire partager ses convictions au roi, celui-ci fait appeler enfin un docteur juif, lequel, ayant su captiver dès le commencement l'esprit du roi, répond explicitement à toutes les questions qui lui sont proposées, et le roi en est tellement satisfait qu'il finit par embrasser le judaïsme. C'est sur ce ca-

nevas que Juda Hallévi a composé son livre, qui renferme la théorie complète du judaïsme rabbinique, et dans lequel il entreprend une campagne régulière contre la philosophie. Il combat l'erreur de ceux qui croient satisfaire aux exigences de la religion en cherchant à démontrer que la raison abandonnée à elle-même arrive par son travail à reconnaître les hautes vérités qui nous ont été enseignées par une révélation surnaturelle. Celle-ci ne nous a rien appris qui soit directement contraire à la raison; mais c'est par la foi seule, par une vie consacrée à la méditation et aux pratiques religieuses, que nous pouvons, en quelque sorte, participer à l'inspiration des prophètes et nous pénétrer des vérités qui leur ont été révélées. La raison peut fournir des preuves pour l'éternité de la matière, comme pour la création *ex nihilo;* mais la tradition antique qui s'est transmise de siècle en siècle depuis les temps les plus reculés a plus de force de conviction qu'un échafaudage de syllogismes péniblement élaborés et des raisonnements auxquels on peut en opposer d'autres qui les réfutent. Les pratiques prescrites par la religion ont un sens profond et sont les symboles de vérités sublimes. Un exposé plus développé des doctrines de Juda Hallévi ne serait pas ici à sa place; nous ajouterons seulement que son exaltation dut l'entraîner vers le mysticisme de la kabbale, qu'il considérait comme partie intégrante de la tradition et à laquelle il attribue une très-haute antiquité, faisant remonter le livre *Iecira* jusqu'au patriarche Abraham. Le livre *Khozari* contribua peut-être à faire revivre l'étude de la kabbale, qu'un siècle plus tard nous trouvons tout d'un coup dans un état très-florissant.

Les efforts de Juda Hallévi ne furent pas assez puissants pour porter un coup décisif à l'étude de la philosophie qui alors venait de prendre un nouvel essor par les travaux d'Ibn-Bâdja. Mais le mouvement de réaction dont le *Khozari* est l'organe ne put manquer de causer une grande fermentation; la perturbation et l'incertitude des esprits même les plus élevés et les plus indépendants de cette époque se retracent dans les commentaires bibliques du célèbre Abraham Ibn-Ezra, où nous voyons un mélange bizarre de critique rationnelle et de puérilités empruntées de la kabbale, d'idées saines et dignes d'un philosophe, et de superstitions astrologiques. Pour opérer, s'il était possible, une réconciliation entre le judaïsme et la philosophie, il fallut un esprit qui, les dominant tous deux, joignît le calme et la clarté à l'énergie et à la profondeur, et fût capable, par son savoir imposant et sa critique pénétrante, d'éclairer tout le domaine de la religion par le flambeau de la science et de fixer avec précision les limites de la spéculation et de la foi. Le grand homme qui se chargea de cette mission fut l'illustre Moïse ben-Maïmoun, vulgairement appelé Maimonide (né à Cordoue le 30 mars 1135, et mort au vieux Caire le 13 décembre 1204). A la connaissance la plus approfondie de la vaste littérature religieuse des Juifs, il joignit celle de toutes les sciences profanes alors accessibles dans le monde arabe. Il fut le premier à introduire un ordre systématique dans les masses informes et gigantesques des compilations talmudiques, à établir l'édifice religieux du judaïsme sur des bases fixes, et à énumérer les articles fondamentaux de la foi. Offrant ainsi le moyen d'embrasser l'ensemble du système religieux, il put, sinon réconcilier

entièrement la philosophie et la religion, du moins opérer un rapprochement entre elles, et, en reconnaissant les droits de chacune, les rendre capables de se contrôler et de se soutenir mutuellement. Le rôle de Maimonide, comme théologien et comme philosophe, sera apprécié dans un article particulier. Il ne nous appartient pas de décider ici jusqu'à quel point les efforts de Maimonide ont été utiles au développement de la théologie judaïque ; sous le rapport philosophique, son *Moré*, ou *Guide des égarés*, bien qu'il n'ait pas produit de ces résultats directs qui font époque dans l'histoire de la philosophie, a puissamment contribué à répandre de plus en plus parmi les Juifs l'étude de la philosophie péripatéticienne, et les a rendus capables de devenir les intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence incontestable sur la scolastique. Dans le sein de la synagogue, le *Guide* a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme, et dont l'influence se fait sentir encore aujourd'hui ; c'est par la lecture du *Guide* que les plus grands génies des Juifs modernes, les Spinoza, les Mendelssohn, les Salomon Maïmon et beaucoup d'autres ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie. L'autorité de ce livre devint si grande parmi les Juifs, que les kabbalistes eux-mêmes ne purent s'y soustraire ; la kabbale chercha à s'accommoder avec le péripatétisme arabe, et plusieurs des coryphées du mysticisme allèrent jusqu'à chercher dans le *Moré* un sens ésotérique, conforme à la doctrine de la kabbale. Le *Moré* est la dernière phase du développement des études philosophiques chez les Juifs considérés comme société à part. Il ne nous reste plus qu'à faire connaître les principaux travaux issus de la direction que Maimonide imprima aux études des Juifs.

L'Espagne chrétienne et la Provence avaient donné asile à une grande partie des Juifs expulsés du midi de l'Espagne par le fanatisme des Almohades, qui avait aussi forcé Maimonide d'émigrer en Egypte. On sait avec quel acharnement les rois de cette dynastie persécutèrent les philosophes et détruisirent leurs ouvrages (*Voyez* les articles Arabes et Ibn-Roschd). Ibn-Roschd, qui écrivit ses commentaires sur Aristote à l'époque où Maimonide travaillait en Egypte à son *Guide des égarés*, serait peut-être resté inconnu au monde chrétien si ses ouvrages, auxquels Maimonide rendit un hommage éclatant dans les lettres écrites dans les dernières années de sa vie, n'avaient pas été accueillis avec admiration par les Juifs d'Espagne et de Provence (*Voyez* ci-dessus, p. 163 et 164). Les ouvrages d'Ibn-Roschd et des autres philosophes arabes, ainsi que la plupart des ouvrages de science écrits en arabe, furent traduits en latin par les savants juifs ou sous leur dictée, soit sur les textes arabes ou sur des traductions hébraïques très-fidèles. L'intérêt que, dans le monde chrétien, on attachait à ces traductions hébraïques pour lesquelles on rencontrait plus facilement des interprètes latins que pour les originaux arabes, se montre dans la protection que trouvaient les traducteurs juifs auprès des plus hauts personnages de la chrétienté, et, entre autres, auprès de l'empereur Frédéric II.

Mais plus la philosophie, sous le patronage du grand nom de Maimonide, cherchait à étendre son empire, et plus ses adversaires, effrayés de sa hardiesse, devaient faire d'efforts pour s'opposer à ses en-

vahissements. On ne répondait plus par des raisonnements calmes, comme l'avait fait le pieux Juda Hallévi; personne n'eût été en mesure de lutter avec avantage contre un Maimonide, et d'ailleurs les partis s'étaient dessinés trop nettement pour qu'il y eût lieu à une dispute de mots. Les philosophes avaient su attirer dans leur parti les esprits indécis qui ne comprenaient pas toute la portée du mouvement, et qui étaient entraînés par le respect et la confiance qu'inspirait le nom de Maimonide; leurs adversaires étaient des hommes généralement étrangers aux études philosophiques, et qui, en partie, professaient les idées les plus grossières sur les anthropomorphismes de la Bible. Ce fut en Provence que le *Guide* de Maimonide avait été traduit en hébreu par Samuel Ibn-Tibbon de Lunel, qui acheva sa traduction au moment même de la mort de Maimonide; ce fut la Provence qui fournit presque tous les traducteurs et commentateurs des philosophes arabes, tels que Jacob ben-Abba-Mari ben-Antoli, Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, et, plus tard, au XIVe siècle, Lévi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Todros Todrosi, Moïse de Narbonne et autres; et ce fut de là aussi que partirent les cris d'alarme qui retentirent du midi au nord, et de l'occident à l'orient. On criait mutuellement à l'hérésie, et on se lançait les uns aux autres les foudres de l'anathème. Il est en dehors de notre but de raconter ici les détails de cette lutte apaisée et renouvelée plusieurs fois avec plus ou moins de violence jusqu'à la fin du XIIIe siècle; il suffit de dire qu'elle tourna au profit de la philosophie, à laquelle l'acharnement même des adversaires donna un nouvel essor. En 1305, un synode de rabbins, ayant en tête le célèbre Salomon ben-Adéreth, chef de la synagogue de Barcelone, interdit, sous peine d'excommunication, d'aborder l'étude de la philosophie avant l'âge de vingt-cinq ans révolus; et peu de temps après nous voyons le péripatétisme arabe professé avec une hardiesse qui jusque-là avait été sans exemple.

Un des hommes les plus célèbres de cette époque, et qui mérite d'être signalé parmi les promoteurs des études philosophiques, est Iedaïa Penini, surnommé Bedersi, parce qu'il était originaire de la ville de Beziers. Son *Behinàth olàm* (*Examen du monde*), livre de morale qui traite des vanités de ce monde, est écrit dans un style hébreu très-élevé et très-élégant, qui a mérité à l'auteur le titre de *l'éloquent*. Cet ouvrage, qui a attiré l'attention de savants chrétiens, a été traduit en plusieurs langues : Philippe d'Aquin l'a publié avec une traduction française (in-8°, Paris, 1629). Iedaïa montre que le vrai bonheur de l'homme n'est que dans la religion et dans la science, et il finit par recommander au lecteur de prendre pour guide les doctrines de Moïse ben-Maïmoun, le plus grand docteur de la synagogue. Dans une *lettre apologétique* adressée à Salomon ben-Adéreth, Iedaïa défend avec chaleur les études philosophiques contre l'anathème lancé par les rabbins de Barcelone. On a aussi de Iedaïa une paraphrase du traité de Farabi, intitulé *de Intellectu et intellecto*, et plusieurs autres écrits philosophiques (*Voyez* les *Archives israélites*, ann. 1847, p. 67-72).

Un autre philosophe de cette époque est Joseph Ibn-Caspi, de Caspe en Aragon. Il composa de nombreux ouvrages parmi lesquels nous remarquons des commentaires sur le *Moré* de Maimonide,

et un résumé de l'*Organon* d'Aristote. Mais celui qui, comme philosophe et exégète, obscurcissait tous ses contemporains, fut Lévi ben-Gerson de Bagnols, appelé maître Léon, sans contredit un des plus grands péripatéticiens du XIVe siècle et le plus hardi de tous les philosophes juifs. Ses ouvrages ont eu un grand succès parmi ses coreligionnaires; ils ont été presque tous publiés, quelques-uns même ont eu plusieurs éditions; et ce succès est d'autant plus étonnant que l'auteur reconnaît ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et, sans prendre les réserves que Maimonide avait cru nécessaires, fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes. Il paraîtrait que ses mérites, comme exégète, lui firent pardonner ses écarts comme philosophe et théologien, ou bien qu'à une époque où l'étude de la philosophie était tombée en décadence et où les luttes avaient cessé, on lisait, sans en comprendre toute la portée, les vastes ouvrages de Lévi, attrayants par la facilité du style et la variété du fond. Il a écrit des commentaires bibliques très-développés, où il a fait une part très-large à l'interprétation philosophique. Ses œuvres philosophiques proprement dites sont : 1° des *Commentaires*, non pas sur Aristote (comme on le dit généralement dans les ouvrages de bibliographie rabbinique), mais sur les commentaires moyens et sur quelques-unes des paraphrases ou analyses d'Ibn-Roschd (*Voyez* ci-dessus, p. 161); ils se trouvent en grande partie parmi les manuscrits de la Bibliothèque royale. Ceux qui se rapportent à l'*Isagoge* de Porphyre, aux *Catégories* et au traité *de l'Interprétation*, ont été traduits en latin par Jacob Mantino, et imprimés dans le tome Ier des deux éditions latines des *OEuvres* d'Aristote avec les commentaires d'Averrhoès; 2° *Milhamoth Adonaï* (*Guerres du Seigneur*), ouvrage de philosophie et de théologie, où l'auteur développe son système philosophique, qui est en général le péripatétisme pur, tel qu'il se présente chez les philosophes arabes, et où il cherche à démontrer que les doctrines du judaïsme sont parfaitement d'accord avec ce système. Cet ouvrage, achevé le 8 janvier 1329, est divisé en six livres qui traitent de la nature et de l'immortalité de l'âme, de la connaissance des choses futures et de l'esprit prophétique, de la connaissance que Dieu a des choses particulières ou accidentelles (*Voyez* l'article ARABES, t. Ier, p. 173), de la Providence divine, des corps célestes et de la création; dans l'édition qui en a été publiée à Riva di Trento en 1560, on a supprimé la première partie du cinquième livre, qui forme à elle seule un traité d'astronomie fort étendu et renferme des calculs et des observations propres à l'auteur. Parmi les philosophes juifs du moyen âge dont les ouvrages nous sont parvenus, Lévi ben-Gerson est le premier qui ose combattre ouvertement le dogme de la création *ex nihilo*. Après avoir longuement démontré que le monde ne peut être sorti ni du néant absolu ni d'une matière déterminée, il conclut (liv. VI, 1re partie, c. 17) qu'il est à la fois sorti du néant et de quelque chose : ce quelque chose, c'est la matière première, laquelle, manquant de toute forme, est en même temps le néant. C'est par des raisonnements semblables que Lévi, sur beaucoup d'autres questions, cherche à mettre en harmonie sa philosophie avec les dogmes reçus.

Ecrivain moins fécond que Lévi ben-Gerson, mais non moins profond péripatéticien, Moïse ben-Josué de Narbonne a laissé des ouvrages qui offrent un intérêt plus réel à l'historien de la philosophie. Ses commentaires sur les principaux philosophes arabes renferment une foule de renseignements utiles, et sont extrêmement instructifs. Il a commenté le livre *Makâcid* de Gazâli, le traité d'Ibn-Roschd sur l'*Intellect matériel et la possibilité de la conjonction* (en 1344), les *Dissertations physiques* du même auteur, et notamment le traité *de Substantia orbis* (en 1349), le *Haï Ibn-Yokdhân* de Tofaïl (même année), le *Moré* de Maimonide (1355 à 1362). Tous ces commentaires existent dans divers manuscrits de la Bibliothèque royale, ainsi qu'un traité de notre auteur sur l'âme et ses facultés; en outre, il cite lui-même un commentaire qu'il avait fait sur la *Physique* (probablement sur le commentaire moyen d'Ibn-Roschd). Moïse de Narbonne a un style concis et souvent obscur; ses opinions ne sont pas moins hardies que celles de Lévi ben-Gerson; mais il ne les exprime pas avec la même clarté et la même franchise.

A la même époque, notre attention est attirée de nouveau sur l'Orient par un membre de la secte des karaïtes, que nous avons perdue de vue depuis le xe siècle. Ahron ben-Elie de Nicomédie, probablement établi au Caire, acheva en 1346, sous le titre de l'*Arbre de la vie*, un ouvrage de philosophie religieuse qui peut se placer à côté du célèbre *Moré* de Maimonide, que notre auteur évidemment a pris pour modèle, et auquel il a fait de nombreux emprunts. L'esprit des deux ouvrages est le même: l'un et l'autre font une large part à la raison et à la spéculation philosophique dans le domaine de la théologie. L'ouvrage d'Ahron nous fournit sur les sectes arabes des renseignements plus détaillés que le *Moré*, et il offre sous ce rapport un grand intérêt à l'historien : il a été publié à Leipzig, en 1841, par M. Delitzsch, professeur à l'université de cette ville, qui y a joint des prolégomènes très-savants et des fragments d'auteurs arabes, importants pour l'histoire de la philosophie (*Voyez* la notice de M. Franck dans les *Archives israélites*, 1842, p. 173).

Le xve siècle nous montre encore quelques scolastiques juifs fort remarquables, mais en même temps la décadence de la philosophie péripatéticienne et un retour vers des doctrines plus conformes à l'esprit du judaïsme. En 1425, Joseph Albo, de Soria en Castille, se rendit célèbre par son *Sépher Ikkarîm* (livre des principes fondamentaux du judaïsme), où il ramène les treize articles de foi établis par Maimonide à trois principes fondamentaux : existence de Dieu, révélation, immortalité de l'âme. Cet ouvrage fait époque dans l'histoire de la théologie judaïque; mais il n'offre qu'un intérêt très-secondaire à l'historien de la philosophie. Abraham Bibago composa en 1446, à Huesca en Aragon, un commentaire sur les *Derniers Analytiques;* plus tard, vers 1470, il était établi à Saragosse, où il se rendit célèbre comme théologien par un ouvrage intitulé le *Chemin de la foi*. Joseph ben-Schem-Tob (dont le père avait écrit contre les philosophes et même contre Maimonide) se fit connaître par plusieurs ouvrages théologiques et philosophiques, parmi lesquels nous remarquons un commentaire très-développé sur l'*Ethique à Nicomaque,* écrit à Ségovie en 1455, et un autre sur le *Traité de l'intellect matériel,* par Ibn-Roschd. Son fils,

Schem-Tob, est auteur de plusieurs traités philosophiques sur la matière première, sur la cause finale, etc., ainsi que de commentaires sur le *Moré* de Maimonide et sur la *Physique* d'Aristote (1480). A la même époque, l'Italie possédait un célèbre philosophe juif dans Elie del Medigo, qui enseignait la philosophie à Padoue et eut pour élève le célèbre Pic de la Mirandole, pour lequel il composa plusieurs écrits philosophiques, et notamment un traité sur l'intellect et sur la prophétie (en 1482), et un commentaire sur le traité *de Substantia orbis*, par Ibn-Roschd (en 1486). Ses *Questions* sur divers sujets philosophiques ont été publiées en latin. Dans un petit ouvrage hébreu intitulé *Examen de la religion*, et composé en 1491, il essaye de montrer que l'étude de la philosophie ne saurait porter atteinte au sentiment religieux, pourvu qu'on sache bien distinguer ce qui est du domaine de la philosophie de ce qui appartient à la religion.

A la fin du XV^e^ siècle (en 1492), l'expulsion des Juifs de toute la monarchie espagnole détruisit le centre de la civilisation juive de ces temps; de son côté, la chute de la scolastique contribua à anéantir les études philosophiques chez les Juifs qui, au milieu de la dure oppression sous laquelle ils vivaient dans tous les pays, ne pouvaient prendre part à la nouvelle vie intellectuelle qui se préparait en Europe : la civilisation juive espagnole s'éteignit sans que de longtemps elle dût être remplacée par une civilisation nouvelle. Nous entendons encore quelques échos de la scolastique juive, et çà et là des esprits éminents se font remarquer parmi les émigrés espagnols, comme, par exemple, le célèbre Isaac Abravanel et son fils Juda (*Voyez* Léon Hébreu); mais l'histoire de la *philosophie juive* (si toutefois il convient d'employer cette expression) est irrévocablement close. En cherchant à mettre d'accord la philosophie arabe avec leur religion, les Juifs avaient prêté au péripatétisme un caractère particulier qui en faisait, en quelque sorte, pour eux une philosophie nationale. Si depuis il a paru des philosophes parmi les Juifs, ils appartiennent à l'histoire de la civilisation générale, et n'ont eu aucune action, comme philosophes, sur leurs coreligionnaires en particulier. Spinoza, qui froissa sans ménagement les sentiments religieux d'une communauté composée en très-grande partie de réfugiés espagnols et portugais victimes de l'inquisition; Spinoza, sans pitié pour ces hommes qui avaient tant souffert au nom de leur foi, fut renié par les Juifs; Mendelssohn lui-même, qui embrassa si noblement la cause de ses coreligionnaires et qu'on peut considérer comme le créateur de la nouvelle civilisation des Juifs d'Europe, n'a ni pu ni voulu fonder pour eux une nouvelle ère philosophique.

En somme les Juifs, comme nation ou comme société religieuse, ne jouent dans l'histoire de la philosophie qu'un rôle secondaire : ce ne fut pas là leur mission; cependant ils partagent incontestablement avec les Arabes le mérite d'avoir conservé et propagé la science philosophique pendant les siècles de barbarie, et d'avoir exercé pendant un certain temps une influence civilisatrice sur le monde européen.

S. M.

**JULIEN** est né en 331, à Constantinople, de Julius Constantius, frère de l'empereur Constantin. Son père avait eu Gallus d'une première

femme. A la mort de Constantin, arrivée en 337, les soldats, pour assurer l'empire à ses trois fils, égorgèrent le reste de sa famille. Constance fut accusé d'avoir ordonné ce massacre; mais, en tout cas, il le souffrit. Seuls, Gallus et Julien échappèrent. Julien dut son salut à Marc, évêque d'Aréthuse, et vécut obscurément avec son frère en Bithynie, et plus tard dans la forteresse de Macellum, près de Césarée. Réduit à une fortune médiocre par l'avarice de Constance, qui avait confisqué les biens de Julius Constantius, privé par une politique ombrageuse des anciens serviteurs de la famille, élevé par Eusèbe, évêque de Nicomédie, et par l'eunuque Mardonius dans les principes d'une piété exaltée, et même revêtu dans l'Eglise de l'office de lecteur, Julien tournait toute l'activité de son esprit vers les études littéraires, et ne songeait pas, dans cette première jeunesse, que l'héritage de Constantin pût un jour lui revenir. Cependant lorsque Constance, ayant perdu tout espoir de postérité, appela Gallus à l'empire, les savants et les philosophes, dont Julien recherchait ardemment les leçons, commencèrent à le regarder comme l'espoir de l'hellénisme. Gallus, dans ce retour inattendu de la fortune, avait paru également corrompu et cruel, incapable de régner, indigne de vivre. Lorsque Constance irrité, effrayé peut-être, l'eut fait périr misérablement quelques années après lui avoir conféré la dignité de césar, Julien faillit être enveloppé dans la catastrophe de son frère. Traîné sept mois de prison en prison, il ne dut son salut qu'à l'impératrice Eusébie. On l'envoya en Grèce, et on le rappela presque aussitôt. Il vécut six mois près de l'empereur sans obtenir une entrevue, environné d'espions, soumis à une surveillance sévère, et n'osant même recevoir ses amis de peur de leur nuire. Enfin la même nécessité qui avait fait l'éphémère grandeur de Gallus obligea Constance à s'appuyer, malgré lui, sur Julien : il lui fit épouser Hélène, sa sœur, et lui donna le titre de césar. En même temps, pour le tenir dans un état de dépendance complète, il eut soin de lui assigner la Gaule, province épuisée, en proie aux barbares, et l'y envoya au milieu de l'hiver, avec trois cent soixante soldats, et une autorité purement nominale, qui le laissait à la discrétion de ses lieutenants.

Mais il se trouva que dans ce lettré, dans ce prince timide et obscur, qui, à vingt-cinq ans, n'avait pas encore vu une armée, il y avait un grand général. Peu d'années lui suffirent, malgré le mauvais vouloir de Constance et les obstacles dont on l'entourait, pour rétablir la discipline dans l'armée et l'ordre dans les finances, pour chasser les barbares des places qu'ils occupaient, en débarrasser le pays, prendre l'offensive à son tour, fonder une marine, passer le Rhin, et rendre son nom redoutable sur toutes les frontières. Au milieu de ses victoires, Julien trouvait le temps de fortifier ses places, de régler l'administration, de pourvoir aux subsistances par des approvisionnements tirés de la Grande-Bretagne, d'établir une police exacte et de ramener partout la sécurité et la prospérité. Son nom ne tarda pas à se répandre dans tout l'empire; ses victoires, ses vertus, ce grand art de gouverner acquis sans expérience et sans maître, tout, jusqu'aux désastres de sa famille, jusqu'à cette jeunesse obscure et persécutée, intéressait en sa faveur et portait au comble la jalousie et les inquiétudes de Constance.

Bientôt circonvenu par les ennemis de Julien, et d'ailleurs irrité de son apostasie depuis longtemps consommée et qui venait enfin d'éclater, l'empereur ne songea plus qu'à détruire le rival qu'il s'était donné. Sacrifiant à sa sécurité une province de l'empire, il prescrivit à Julien de quitter l'armée et de renvoyer ses meilleures troupes. Soit politique, soit fidélité, soit, comme il le prétendit avec peu de vraisemblance, dégoût des grandeurs et du pouvoir, Julien se prépara d'abord à obéir; mais les soldats dont il partageait les dangers et les privations, qui avaient repris sous lui l'habitude de vaincre, et dont il était l'idole, s'assemblèrent en tumulte, l'élevèrent sur leurs boucliers, et le proclamèrent auguste. Il céda, et les amis de Constance ne manquèrent pas de répandre qu'il avait lui-même pris toutes ces mesures et fomenté la révolte. Il publia de son côté un manifeste, et la guerre civile était imminente, lorsque la mort de Constance laissa Julien sans compétiteur.

Devenu seul maître de l'empire, il resta tel qu'il avait paru dans ces premières années de puissance, sans être ébloui de ce nom d'empereur et d'une autorité que rien ne balançait plus; nul changement dans les habitudes de sa vie; il porta sur le trône une frugalité digne des anciens temps, une simplicité peut-être excessive dans un rang où la représentation est quelquefois un devoir, une ardeur infatigable à faire tout par lui-même, à régulariser l'administration, à réformer les codes, à rendre la justice en personne. Il prit en main le commandement de l'armée, découragée par la guerre désastreuse qu'on lui faisait soutenir contre les Perses; il y rétablit promptement la discipline, et se trouva bientôt en état de reprendre l'offensive. Au milieu de tant de soins, il ne perdait pas de vue une entreprise qui lui tenait bien autrement à cœur. Dès le temps de Gallus, il avait secrètement renoncé au christianisme. A peine débarrassé de la tutelle de Constance par ses victoires dans les Gaules, il s'était hâté de jeter le masque, et l'on ne pouvait douter que s'il était enfin le maître absolu, il n'essayât de détruire ce que Constantin et ses fils avaient fait pour la religion. Ce fut, en effet, son œuvre, la préoccupation, le but de toute sa vie. C'est ce qui lui donne, dans l'histoire du monde, une place à part.

On ne peut discuter aujourd'hui que sur les intentions de Julien et sur les causes de son apostasie, car son œuvre n'est plus à juger. Proscrire le christianisme était un attentat contre la liberté de conscience, attentat que rendaient plus coupable encore l'état du monde à cette époque, cette infamie de la religion païenne, la déconsidération universelle des écoles de philosophie, l'affaiblissement de la morale publique, l'absence de tout frein dans la société romaine, et la caducité, évidente dès lors à tous les yeux, de ces traditions et de ces coutumes que Julien voulait faire revivre, et qui ne pouvaient plus tromper personne. Si Julien n'avait songé qu'à la philosophie, à l'indépendance de la pensée, il pouvait donner la liberté des cultes : cela seul était légitime; cela d'ailleurs suffisait contre l'esprit d'intolérance qu'on reprochait déjà à la religion nouvelle, et Julien restait maître de l'honorer et de la protéger sans la suivre, au lieu de s'en faire l'ennemi et le persécuteur.

Comment fut-il conduit à renier une religion qu'il avait pratiquée avec ardeur, à préférer pour son empire les dieux d'Athènes et de Rome

au Dieu des chrétiens qu'il connaissait, et à traiter en ennemis publics ceux qui partageaient ses anciennes croyances?

Il faut, pour s'en rendre compte, se rappeler les circonstances de sa vie, et bien comprendre la situation des philosophes de l'école d'Athènes, dont il fut le disciple, l'ami, le rival. On sait avec quel emportement de zèle Constantin avait poursuivi son projet de faire du christianisme la religion dominante. Cette affaire était devenue pour lui la première de toutes. Il s'était entouré d'évêques, avait tenté à plusieurs reprises de s'immiscer dans les questions de l'ordre purement spirituel, et tout au moins s'était servi de son autorité pour faire respecter les décisions des conciles et violenter les consciences. Ce joug s'était surtout appesanti sur sa propre famille; et Constance, qui, avec moins de grandeur, hérita des vues de son père, avait de plus des raisons politiques pour pousser Julien à une dévotion outrée. Julien était naturellement religieux : esprit à la fois inquiet et exalté, avide de nouveautés et de mystères, qu'attiraient sans pouvoir le fixer la majesté du culte et l'élévation du dogme chrétien, qui ne pouvait jamais devenir impie ni incrédule, et qui ne fit peut-être que changer de fanatisme, car il passa toutes les bornes dans les deux religions qu'il embrassa tour à tour, et en cela comme en tout n'aima et ne fit jamais rien qu'avec excès. On conçoit sans peine comment, jeté tout à coup au milieu de l'école d'Athènes, Julien, plein d'enthousiasme pour ses nouveaux maîtres, et trouvant là, avec une autre religion, une critique incomplète et erronée, mais brillante, subtile, captieuse, des dogmes et de l'histoire du christianisme, se dégoûta d'une religion qui était celle de Constance, c'est-à-dire de l'assassin et de l'oppresseur de toute sa famille, et se laissa prendre à l'espoir de devenir en secret l'idole, et peut-être un jour l'appui et le vengeur de ces écoles opprimées qui avaient l'art d'identifier à leur cause la cause même de l'hellénisme, celle de la liberté et de la philosophie. Si l'on ajoute à cela que Julien avait au plus haut degré le goût et le talent de la dispute, qu'il devint en peu de temps l'un des plus brillants disciples de ces habiles maîtres, que les arguments de l'école contre la divinité du christianisme lui furent présentés dans toute leur force, tandis que Mardonius, déjà chancelant dans sa foi, incapable de lutter avec l'école d'Athènes pour l'érudition, pour la dialectique, pour les grâces du bien-dire, défendait mollement une cause qu'il était sur le point de déserter, on comprendra que Julien fût aisément convaincu, et que dès lors, embrassant les idées et les principes de ses nouveaux maîtres, initié à tous leurs mystères, il ne pensât, il ne sentît plus qu'avec eux.

Or, quels pouvaient être les sentiments et les idées de l'école d'Athènes, de cette école si longtemps dépositaire de la tradition païenne, réduite désormais à n'enseigner que l'art oratoire, obligée de se cacher pour pratiquer dans l'ombre les mystères religieux, frappée d'ailleurs dans sa fortune, dans ses priviléges, déchue de sa considération et de son importance, et menacée à chaque instant d'une ruine complète? Après cette longue polémique dans laquelle avaient brillé Porphyre, Jamblique, Théodore, et qui venait de se terminer par l'éclatant triomphe de leurs ennemis, dans la première amertume d'une défaite si entière et si cruelle, la haine se mêlait à l'ardeur de leurs convictions,

et ce n'était pas seulement la liberté qu'il leur fallait, mais la domination et la vengeance.

Même en dehors de l'esprit de parti et de ces profonds ressentiments, il faut songer que l'avénement du christianisme était aussi l'avénement, pour ainsi dire, d'un principe nouveau dans le monde, le principe de l'intolérance religieuse. Cela peut sembler étrange à qui se souvient du caractère des castes sacerdotales chez tant de peuples de l'antiquité, et par exemple des causes de la mort de Socrate; mais, jusqu'au christianisme, l'intolérance avait été plutôt sacerdotale et politique que religieuse. On connaissait des castes et point d'Eglise; on n'avait que des traditions, point de révélation ni de symbole; il s'agissait, en un mot, d'être fidèle au culte, et le dogme ne venait qu'après. La mythologie païenne était un chaos que chacun interprétait à son gré, et pourvu que l'on portât dans cette interprétation quelque esprit philosophique, on ne voyait plus dans les divinités inférieures que la personnification des forces de la nature ou des attributs de Dieu, de sorte que toute divinité nouvelle pouvait entrer dans ce panthéon sans troubler les idées fondamentales de la religion. C'était même une pratique de piété singulière, dont la trace se retrouve assez haut, et qui s'était surtout répandue vers le commencement de l'ère chrétienne, d'être fidèle à toutes les religions, de se faire initier à tous les mystères. L'école d'Alexandrie, dont l'école d'Athènes héritait, s'était établie sur cet éclectisme religieux au moins autant que sur la fusion des écoles philosophiques : car, pour les Alexandrins, la poésie, les religions, la philosophie, n'étaient que des expressions diverses d'une même pensée, ou peut-être les dialectes d'une même langue. Que devait penser une école aussi compréhensive, et pour laquelle toute croyance était sacrée au même titre, d'une religion qui excluait nécessairement toutes les autres? La politique concourait comme la philosophie à confondre toutes les religions dans une religion unique. L'esprit public, dans chaque Etat, s'était formé à l'abri de l'esprit religieux, et ne s'en distinguait plus; chaque Etat mettait sur ses enseignes l'image de ses dieux : c'était la patrie personnifiée et présente. Rome, dont la constante politique fut d'absorber les nationalités sans les détruire, agrandissait son olympe de toutes les divinités des peuples vaincus; et ces nouveaux dieux, qu'échangeaient, pour ainsi dire, entre eux les vainqueurs et les vaincus, ne changeaient rien à la religion commune. Seul, le christianisme se présentait comme l'œuvre même de Dieu, et foulait aux pieds toutes les croyances. Il ne proscrivait pas la philosophie; mais il rejetait absolument, il condamnait sans restriction toute religion étrangère, et, dans son propre sein, soumettait tout à une règle immuable. C'était là, il faut l'avouer, un caractère essentiel d'une véritable religion; mais le monde païen n'avait pas encore appris ce que c'était qu'une religion, et n'était pas en état de le comprendre. On ne vit dans les chrétiens que les contempteurs de tous les dieux et des religions de tous les peuples. Ils ne furent pas persécutés pour avoir adoré leur Dieu, mais parce qu'ils insultaient tous les autres. On ne leur prescrivait pas de renier Jésus-Christ, mais d'adorer les dieux paternels. Ce fut, en général, le caractère des persécutions. Julien aurait cru permettre l'athéisme, s'il eût permis aux chrétiens de

nier tous les dieux, excepté le leur; et il se crut dans la véritable voie de la liberté, il se crut équitable, même pour eux, parce qu'il les laissait libres d'adorer Jésus-Christ, à la condition d'y joindre les faux dieux.

Il est vrai, quand on s'en tient aux caractères les plus généraux et, pour ainsi dire, extérieurs de cette lutte mémorable dans laquelle le paganisme essaya pour la dernière fois ses forces contre la religion naissante, il semble qu'on voit d'un côté l'unité de Dieu, avec tous les attributs de la perfection divine et une morale pure, de l'autre le polythéisme, avec sa morale infâme et son absurde théogonie. Mais pour Julien, il n'en était pas ainsi : il admettait, comme les chrétiens, l'unité de Dieu; sa morale était celle de Platon. Personne n'a raillé avec plus de liberté que lui les fables honteuses ou ridicules de la théologie païenne; les alexandrins, et avant eux les néo-platoniciens, s'étaient épuisés à transformer les dogmes du culte païen en symboles; ils croyaient de bonne foi y être parvenus, et n'admettaient qu'un seul Dieu, sous différents noms, roi et créateur des génies élémentaires. La forme même des symboles, les rites religieux leur étaient sacrés, mais à condition de ne pas les entendre littéralement; au contraire, les apologistes du christianisme reprochaient aux païens tous ces mensonges des poëtes, et les discutaient sérieusement, comme s'ils avaient été sérieusement acceptés. C'est qu'en effet toutes ces subtilités d'interprétation, ce symbolisme à la fois profond et chimérique des alexandrins ne pouvait avoir cours que dans leurs écoles; le peuple prenait les traditions païennes au pied de la lettre, et pour lui il n'y avait pas de milieu entre la superstition la plus dégradante et une complète incrédulité déguisée sous une facile et indifférente fidélité aux pratiques d'un culte tout extérieur, qui n'impliquait en réalité aucune prescription morale. Les chrétiens avaient donc raison de se regarder comme les seuls défenseurs de l'unité de Dieu et de la morale; mais l'illusion des alexandrins était sincère : ils comprenaient la nécessité d'un culte matériel, et se trompaient profondément sur la nature et les conséquences de celui qu'ils adoptaient. Les mensonges des poëtes leur paraissaient innocents, parce qu'ils n'en étaient pas dupes; ils s'exagéraient le respect que l'on doit aux traditions, qui ne sont sacrées en effet que quand elles sont pures et glorieuses. Il leur arrivait de falsifier par haine ou par ignorance les dogmes et les préceptes du christianisme; mais au fond, si la métaphysique et la morale des deux religions différaient lorsqu'on entendait le paganisme comme le vulgaire, il en était tout autrement quand on l'interprétait comme les alexandrins; et c'est saint Augustin lui-même qui remarque combien peu, sur les points les plus essentiels, les platoniciens diffèrent des chrétiens. C'est parce que, dans l'esprit des platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes, l'adoration d'un seul Dieu se conciliait sans difficulté avec les formes du culte païen, qu'ils reprochaient si amèrement aux chrétiens leur mépris pour les religions étrangères, ou, comme ils le disaient, leur athéisme. Ils ne voyaient aucun principe nouveau dans l'Eglise chrétienne; mais ils voyaient dans le triomphe de cette Eglise la ruine assurée de toutes les religions et, avec elles, de la civilisation et de la philosophie.

Julien, empereur, avait une raison de plus pour combattre les chré-

tiens : dès qu'ils n'étaient pas un appui pour la puissance impériale, ils devenaient un danger, et ce danger était terrible ; eux seuls, dans l'affaiblissement de tous les partis, avaient des convictions ardentes ; leur doctrine, qui les détachait de la terre, les rendait inaccessibles à la séduction et à la crainte ; unis entre eux par l'esprit de prosélytisme et par le souvenir encore vivant des persécutions ; soumis à leurs évêques, et n'ayant qu'une direction comme ils n'avaient qu'un but et qu'une pensée, leur nombre immense les rendait moins puissants que cette organisation incomparable dont nul corps politique n'approchera jamais, et qui leur livrait d'autant plus sûrement le monde qu'il n'y avait plus d'unité, et, par conséquent, de force que parmi eux. Julien savait quel colosse il entreprenait de renverser. Il ne se jeta point en aveugle dans la lutte et procéda d'abord avec cette modération et cette habileté qui annoncent la fermeté des résolutions et un ardent désir du succès. Si, dès le premier jour de sa toute-puissance, on le vit s'entourer ouvertement des philosophes de l'école d'Athènes, et n'avoir plus d'autres courtisans, d'autres conseillers que les Maxime et les Oribase ; s'il ordonna de rouvrir partout les temples et d'offrir des sacrifices, il n'eut pourtant alors pour les chrétiens que des paroles de protection, et défendit même expressément de les inquiéter pour leur croyance. Il rétablit le culte national sans proscrire la religion nouvelle ; il ne promit pas de rester impartial entre les deux cultes, puisque l'un des deux lui semblait une impiété ; mais celui-là même, il le couvrit de son indulgence. Il semble que, content d'avoir restauré les autels de ses dieux, il ne veuille lutter contre le christianisme qu'en épurant le culte païen ; il relève les colléges de prêtres, institue une hiérarchie, prescrit lui-même la pompe des cérémonies, rappelle les prêtres à la pureté des mœurs, à la dignité ; fonde des hôpitaux, des écoles. Sous Constantin, les temples et les propriétés qui en dépendaient avaient été confisqués : Julien les restitue à ses dieux ; à son point de vue, ce n'était que juste. Ce fut là pourtant que commença la seconde phase de la lutte, et que les mesures de Julien devinrent agressives. Dans les troubles inévitables qui suivent une réaction, les chrétiens, enivrés de leur triomphe après la conversion de Constantin, avaient brûlé des temples, renversé des autels. Julien, s'il voulait la paix, devait oublier, pardonner ; au contraire, il ordonne de rechercher les coupables, et par là il ravive les haines ; il veut que les destructeurs des temples les reconstruisent à leurs frais ; en un instant toutes les fortunes sont troublées, tous les chrétiens livrés à l'arbitraire. Depuis longtemps déjà, l'Eglise était déchirée par l'hérésie d'Arius : puissant auxiliaire pour l'ennemi du dehors, que cet ennemi domestique ! Constance, à la suite d'un concile, avait exilé de leurs diocèses les évêques dissidents ; Julien s'empresse de les rappeler : acte de justice en apparence, et dans le fond habileté profonde d'un ennemi qui divise pour triompher. Tout en conservant aux chrétiens le rang et les droits de citoyens, il a soin de prescrire aux magistrats de leur préférer les hommes pieux dans les jugements, dans la distribution des emplois. Lui-même ne rougit pas de recourir à la ruse : aux fêtes solennelles, tandis qu'assis sur un trône il reçoit, selon la coutume, les hommages des soldats et leur distribue des ré-

compenses, il ordonne que chacun d'eux en passant jette un grain d'encens sur un autel placé près de lui, et, soit surprise, soit faiblesse, nul n'ose refuser cette apostasie, déguisée sous l'apparence d'un hommage rendu par des soldats à leur général. Peu à peu la colère l'emporte; à la modération du commencement succèdent des éclats de haine; saint Athanase, la lumière et la colonne de l'Eglise, devient l'ennemi personnel de Julien : il le fait traquer par ses soldats; il l'appelle, dans ses décrets, l'ennemi de Dieu et des hommes; en représailles des écrits de Porphyre brûlés par Constantin, il ordonne de jeter au feu tous les livres saints dont on peut s'emparer. Il ferme les écoles chrétiennes, parce qu'Homère et Hésiode, dit-il, sont des théologiens en même temps que des poëtes, et que c'est une profanation de les enseigner sans y croire; il n'est plus permis de prêcher l'Evangile, car c'est prêcher l'impiété; faire des prosélytes, baptiser les adultes deviennent des crimes : crime d'impiété, car le sceau du baptême sépare les chrétiens des idolâtres; crime de lèse-majesté, car dans l'affaiblissement des idées religieuses la politique et l'adulation avaient divinisé la majesté impériale. Les confiscations qui se multiplient ajoutent encore à l'odieux de cette lutte; mais l'empereur s'écrie qu'il veut aider les chrétiens à pratiquer leur propre loi, qu'il les aide à se détacher des biens de la terre. Enfin cédant, ou feignant de céder, aux instances des sophistes qui l'entourent, et peut-être aussi poussé à bout par les provocations des chrétiens qui, avec l'instinct d'un parti prédestiné au succès, ne veulent être que tout-puissants ou persécutés, il rallume dans tout l'empire le feu des persécutions. Quelques mois après, Julien mourait à trente-deux ans sur un champ de bataille, laissant son œuvre avortée et un nom honoré par de grandes vertus, et à jamais flétri par le souvenir de son crime.

Les opinions philosophiques de Julien sont celles qui régnaient de son temps dans l'école d'Athènes; le temps, et sans doute aussi la volonté et le talent, lui ont manqué pour composer un corps de doctrines. Sauf son infatigable curiosité pour les sciences occultes et un goût prononcé pour les spéculations indépendantes, Julien tient plus du sophiste que du philosophe : il aime à faire de beaux discours, à étaler son éloquence, son érudition; il est mordant, incisif, dialecticien; il porte partout l'instinct des batailles; son plus long ouvrage, conservé par extraits dans saint Cyrille et Théodoret qui l'ont réfuté, était une polémique contre le christianisme, polémique confuse, mal composée, faiblement écrite, pleine d'erreurs matérielles, et qui pourtant ne manque pas d'habileté; ses arguments, empruntés pour la plupart à Celse et à Porphyre, sont les mêmes qu'on a tant de fois reproduits sous les formes les plus diverses. Ils n'ont plus d'intérêt que par la main qui les a écrits, la même main qui signait les décrets de persécution. Le *Misopogon* n'est qu'une satire violente et de mauvais goût, mais étincelante de verve, contre les chrétiens d'Antioche : exemple unique peut-être d'un empereur et d'un maître du monde, faisant assaut d'épigrammes et de railleries avec ses victimes. Julien, malgré la sévérité de ses mœurs, ne savait pas commander à la légèreté de son esprit : il avait rejeté, et peut-être avec raison, la pompe dont s'entouraient ses prédécesseurs; mais il fallait au moins la remplacer par la gravité, par la dignité; Julien

ne sut et ne voulut jamais se contraindre. Il aimait à rendre lui-même la justice; mais, au lieu de décider en quelques paroles simples et pleines d'autorité, il faisait de longs discours, avec de grands cris et de grands gestes comme un avocat. Dans les sacrifices il portait le bois, attisait le feu, fouillait d'une main expérimentée les entrailles des victimes, entouré d'un cortége de femmes et d'enfants. Ses lettres, où l'on retrouve l'administrateur et le général, sentent encore plus le sophiste. Il injurie ceux qu'il condamne, il se raille de ses victimes; il pousse l'affectation jusqu'à refuser aux chrétiens leur nom : il ne les appelle que Galiléens. Dans les *Césars*, on dirait qu'il veut se railler de lui-même, ou du moins de la majesté impériale : là sont immolés sans pitié tous les héros de l'ancienne Rome, sa propre famille, et jusqu'à Constantin, le frère de son père. On ne trouve que dans ses discours des traces de ses opinions philosophiques. Tout enthousiaste qu'il se montre partout de la philosophie de ses maîtres, il conserve au milieu de son admiration une grande indépendance; mais cette indépendance tient moins à la force de ses convictions qu'à une sorte d'indifférence, et même, chose étrange dans un illuminé, de scepticisme. C'est le propre d'un esprit faible de tenir plutôt au culte qu'au dogme, et c'est le dernier degré de l'abaissement d'une école ou d'une religion. Julien, qui a tant fait pour relever le polythéisme, Julien, initié au culte de Mithra, disciple d'Ædésius et de Maxime, était à la fois superstitieux et indifférent. Tandis qu'il croyait fermement à la théurgie, à l'existence des génies élémentaires, aux oracles, il ne suivait ses maîtres dans le champ de la métaphysique pure que pour ne rien ignorer, pour s'exercer aussi sur ces difficiles matières, comme un disciple d'Arcésilas ou de Posidonius, mêlant dans sa morale les prescriptions stoïciennes aux doctrines plus humaines et plus réellement nobles de Platon, acceptant l'unité de Dieu, la création, la Providence, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, très-indifférent sur le reste, et ne daignant même pas prendre un parti sur la théorie de la trinité, sur la doctrine des émanations, ces deux fondements de la philosophie alexandrine. S'il n'avait pas été l'homme d'action de l'école, Julien tiendrait sa place dans l'histoire au-dessus des Ædésius et des Chrysanthe, mais à une distance immense des Plotin, des Proclus, et même des Porphyre et des Jamblique. Il a eu du goût pour la philosophie, sans être un philosophe, et du talent pour écrire, sans être ce qu'on appelle un grand écrivain : une imagination intempérante, une verve désordonnée, de l'éclat, mais sans profondeur; une érudition très-variée et très-superficielle, assez d'intelligence pour comprendre les problèmes, trop peu d'énergie pour les résoudre, une grande force de caractère au service d'un esprit faible, tel fut Julien, philosophe et empereur. Il fut de ceux qui brillent dans les temps de décadence; mais qui, au lieu d'arrêter le torrent, le précipitent. Les *OEuvres* de Julien ont été publiées à Paris, 1583, in-8°, en grec et en latin, traduction de Martin et Chanteclair; ib., 1630, in-4°, avec des notes, par le P. Petau; à Leipzig, 1696, in-f°, par Ezech. Spanheim. Le *Misopogon* et les *Césars* ont eu diverses éditions : nous citerons la traduction des *Césars* par Spanheim, édition de 1728, in-4°, Amsterdam; l'*Eloge de Constance*, en grec et en latin, avec des notes de Wyttenbach, in-8°, Leipzig, 1802; les *Césars*, le

*Misopogon*, un assez grand nombre de *Lettres* traduites en français par l'abbé de la Bletterie, 2 vol. in-12, Paris, 1748.

Sur Julien, consultez principalement : Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846, t. II. — Néander, *Sur l'empereur Julien et son siècle*, Leipzig, 1812. — La Bletterie, *Vie de Julien*, édition de 1746. On peut lire aussi l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, t. II, p. 275-368, par l'auteur de cet article.

J. S.

**JUSTE, JUSTICE.** C'est la qualité qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, ou à traiter chacun suivant son droit : *Justitia in suo cuique tribuendo.* (Cic., *de Finibus bonorum et malorum*, lib. V, c. 23.) Mais le droit peut être tacite ou écrit; il est reconnu par la conscience avant d'obtenir la consécration d'une législation positive : de là la distinction de la *justice* et de l'*équité*. On réserve le nom de justice au droit écrit, à celui dont l'exécution peut être exigée par la contrainte : car on ne conçoit pas une loi positive dépourvue de sanction. On entend par équité un droit qui n'emporte avec lui aucun pouvoir de contraindre, ou qui n'est reconnu que par la conscience et par la raison. Cette distinction existe également dans toutes les langues; elle témoigne d'une règle naturelle de nos actions, qui est au-dessus de toutes les règles de convention et des lois établies par les hommes; elle est particulièrement indispensable au jurisconsulte, obligé d'éclairer et souvent de corriger, par le droit naturel, les obscurités et les erreurs du droit positif; mais elle s'arrête à la surface des choses, sans en toucher le fond : nous voulons dire que l'idée de la justice est essentiellement une, soit qu'elle demeure renfermée dans le fond de notre intelligence, soit qu'elle trouve un appui extérieur et se montre, en quelque sorte, sous une forme visible dans les institutions civiles et politiques. En effet, ce ne sont pas les lois qui constituent la justice; mais elles sont elles-mêmes justes ou injustes, suivant qu'elles s'accordent ou non avec les règles éternelles de la raison, et, pour parler comme Montesquieu, avec les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. D'un autre côté, ce qui n'est aujourd'hui qu'une simple maxime d'équité peut devenir avec le temps un droit rigoureux que la société tout entière prend sous sa défense. Il en est de la justice comme des autres idées fondamentales de notre intelligence : invariable en elle-même et toujours présente à notre esprit, invoquée dans tous les temps et par tous les hommes, elle n'arrive que par degrés à toute la clarté dont elle est susceptible, et c'est avec la même lenteur qu'elle passe de la pensée dans les faits. C'est ainsi qu'elle a fait disparaître peu à peu, dans la famille, le droit de vie et de mort que le mari avait sur sa femme et le père sur ses enfants; dans la société civile l'inégalité des conditions, le despotisme et l'esclavage; dans l'humanité en général la croyance que tout est permis avec des ennemis ou des étrangers, ou que les nations dans leurs rapports mutuels ne doivent prendre conseil que de leur ambition et de leur intérêt. Ce ne sont pas là des changements, comme plusieurs penseurs ont cherché à le faire croire, dans le dessein d'abaisser la raison; ce sont des progrès, c'est-à-dire des applications de plus en plus étendues du même

principe. Les limites dans lesquelles ce principe s'exerce reculent sans cesse; elles ne se rétrécissent jamais; aucune puissance au monde ne peut lui faire quitter le terrain qu'il a conquis.

Cette maxime : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent, » exprime à merveille le sentiment de la justice; elle en montre parfaitement la réciprocité, et y intéresse chacun par ce qu'il a de plus cher, c'est-à-dire par lui-même; mais elle n'en exprime pas l'idée, ou, ce qui revient au même, elle n'en fait pas connaître le principe ni la véritable mesure. Il peut se faire, en effet, qu'un homme, soit ignorance, soit grossièreté de mœurs, n'attache aucun prix à la jouissance de certains biens, à l'exercice de certaines facultés : lui sera-t-il permis pour cela d'en interdire l'usage à ses semblables? Par exemple, je ne fais aucun cas de la liberté de penser, et je suis tout prêt à y renoncer pour mon propre compte, regardant comme plus avantageux de me laisser conduire par une autorité établie: cette opinion me donne-t-elle le droit, si j'en ai la puissance, de mettre aussi des bornes à la pensée des autres? Ce que nous disons de l'intelligence peut s'appliquer aussi à l'honneur, à la dignité, à tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus délicat dans l'âme humaine. L'amour de soi est donc une mesure très-imparfaite du juste et de l'injuste : car ce sentiment n'est pas le même chez tous les hommes; il varie nécessairement et dans son objet et dans sa force, suivant les circonstances accidentelles qui entrent dans la vie de chaque individu. Le seul fondement réel, la seule règle possible de la justice est, comme nous l'avons dit en commençant, la notion de droit. La notion de droit repose elle-même sur l'idée du devoir, avec laquelle elle est liée dans notre esprit par un rapport nécessaire. En effet, si par cela seul que je suis homme, je n'ai pas certains devoirs à remplir; si je suis affranchi de toute obligation envers moi-même, quelles pourront être à mon égard les obligations des autres? Si ma vie, ma personne et chacune de mes facultés n'ont pas une déterminaison marquée d'avance par une loi supérieure aux intérêts et aux passions des hommes, pourquoi chacun serait-il tenu de les respecter? Aussitôt, au contraire, qu'on a reconnu l'idée du devoir comme un principe nécessaire et universel de la raison humaine, l'idée du droit en jaillit spontanément : car ce qu'une loi absolument obligatoire me prescrit de faire, elle défend aux autres de l'empêcher sous quelque prétexte et par quelque moyen que ce puisse être; elle me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes moyens pour lui obéir. Nos droits sont donc parfaitement en rapport avec nos devoirs, de même que nos devoirs sont en rapport avec nos facultés ou les différentes conditions de notre existence et de notre perfectionnement. Il suit de là que le respect de ces droits, c'est-à-dire la justice, n'est pas autre chose que le respect de la nature humaine, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'elle se présente; pour la même raison une action injuste est une insulte à l'humanité entière et dont tous les cœurs ont le droit de s'émouvoir.

La justice diffère essentiellement de la charité ou de l'amour. Il y a nécessairement des degrés dans l'amour; on aime inégalement des êtres inégaux, et il y en a qui sont tout à fait exclus de ce sentiment, sans que notre volonté en soit responsable. Il n'y a point de degrés dans

la justice, et c'est sa condition même de n'en pas souffrir. On est juste ou on ne l'est pas; et quand on l'est, c'est envers tous. Cependant ces deux grands principes de nos actions ne peuvent pas se séparer l'un de l'autre. L'amour, la charité sans la justice, est exposée à se corrompre et à dégénérer en tyrannie. C'est ainsi que, sous prétexte de sauver les hommes ou dans ce monde ou dans l'autre, on s'est quelquefois porté envers eux aux plus atroces violences. La justice sans l'amour n'est qu'une vertu impuissante, ou, pour parler exactement, une idée irréalisable : car supposez que les hommes éprouvent les uns pour les autres une indifférence absolue; qu'ils ne fassent aucun effort ni aucun sacrifice pour s'éclairer, se protéger et se perfectionner mutuellement; qu'une société aveugle et dépourvue d'entrailles se borne à réprimer le mal sans chercher à développer les germes du bien par le moyen de l'éducation et de la religion, comment alors l'idée même de la justice pourra-t-elle se faire jour? et si elle est déjà consacrée dans les institutions publiques, comment pourra-t-elle se maintenir contre les passions, l'ignorance, la brutalité et, il faut tout dire, la misère de cette foule abandonnée à elle-même? Un philosophe de l'antiquité, qui était en même temps un homme d'Etat et un grand jurisconsulte, a donc eu raison de dire que la justice n'est pas autre chose que l'amour même du genre humain, *ipsa caritas generis humani*, rendant à chacun ce qui lui est dû, et unissant ensemble tous les hommes par le double lien de la libéralité et de l'équité (Cic., *de Finibus bon. et mal.*, lib. v, c. 23). Il est impossible, en effet, qu'on respecte la nature humaine dans ses facultés et dans ses droits, tant qu'on n'est point parvenu à la connaître; il est impossible de la connaître sans l'aimer. Mais cet amour qui s'adresse à l'humanité entière, ou plutôt à l'homme considéré comme un être moral, n'a plus rien d'instinctif ni de personnel; il est le fruit de la raison aussi bien que de la sensibilité, et ce n'est qu'à ce titre qu'il peut servir d'auxiliaire à la justice. Ainsi comprise, la justice est bien supérieure à la charité toute seule; elle suppose un développement bien plus complet et un usage plus réfléchi des facultés humaines. Aussi, lui a-t-il fallu plus de temps pour s'établir, c'est-à-dire pour se faire admettre dans la société, dans les lois, dans les institutions publiques, sans lesquelles elle ne peut exercer aucune influence réelle sur les hommes; et aujourd'hui même combien n'est-elle pas en arrière de la charité! Combien il est plus facile d'obtenir une grâce que la reconnaissance d'un droit!

Nous venons de considérer la justice comme une simple application de la notion du droit, ou, ce qui revient au même, comme une conséquence immédiate de l'idée du devoir. Mais à l'idée du devoir se lie très-étroitement un autre principe, qui est l'idée du mérite, ou la croyance que le bien ne doit pas rester sans récompense, ni le mal sans châtiment dans celui qui l'a fait; que la loi morale doit avoir une sanction parfaitement en harmonie avec les différentes actions qu'elle blâme ou qu'elle approuve. La justice a aussi pour attribution de traduire en fait cette sanction de la loi morale, et alors elle s'appelle communément la *justice distributive*. Nous n'aurons point de peine à démontrer que la justice distributive est comprise dans l'idée de la justice en général; qu'en définissant celle-ci la qualité qui consiste à

rendre à chacun ce qui lui est dû, à traiter chacun suivant son droit, nous avons fait connaître exactement le rôle de la première. En effet, la dispensation des récompenses et des peines suivant le mérite et le démérite, ou l'harmonie générale de la vertu et du bonheur, n'est au fond qu'un droit plus élevé auquel tous les autres viennent aboutir, dans lequel ils peuvent tous se résumer, et qui nous représente la loi morale dans son plus complet développement. Mais qui doit remplir cette suprême condition de la justice? Ce n'est pas l'individu, qui n'en a pas le pouvoir, et qui ne pourrait pas l'exercer sans porter atteinte à la liberté de ses semblables, ou sans méconnaître la première règle de la justice générale. La société ne peut y satisfaire que d'une manière très-limitée et très-imparfaite : car d'abord elle ne s'occupe et ne doit s'occuper que des actions qui lui sont utiles ou nuisibles, qui touchent à l'intérêt ou à la sécurité de tous. Or, l'homme n'a-t-il pas aussi la faculté d'agir sur lui-même, et, selon l'usage qu'il fait de cette faculté, ne doit-il pas être regardé comme vertueux ou coupable? Par exemple, on peut être un grand citoyen, et avoir des mœurs infâmes. De plus, il est évident que la société, dans la sphère de sa juridiction, tient compte du succès plutôt que des efforts, du résultat plutôt que des intentions : or, ce sont les intentions surtout et les efforts au prix desquels on a cherché à les réaliser qui constituent le mérite et la vertu. Enfin la société est exposée à se tromper et sur les actions et sur les personnes qui la servent ou qui lui nuisent; et parmi celles qui méritent au plus haut point sa sévérité ou sa reconnaissance, il y en a beaucoup qu'elle n'atteint pas. Ainsi, comment récompenserait-elle les hommes qui donnent leur vie pour la défendre? Quel châtiment pourrait-elle infliger à ceux qui bravent à la fois et la honte et la mort? L'expérience nous apprend, en effet, que le crime a son courage et en quelque sorte son héroïsme aussi bien que la vertu. La société n'a donc pas, dans le vrai sens des mots, le pouvoir de récompenser et de punir; elle n'a que celui d'encourager et de réprimer; et les moyens qu'elle fait servir à cette double fin varient nécessairement suivant les lieux et les temps, suivant l'état des croyances, des idées et des mœurs : aux époques de barbarie les récompenses matérielles et les châtiments barbares; dans les temps de civilisation on agit sur la fortune, sur la liberté, et principalement sur l'honneur. Ce n'est pas à l'humanité, ce n'est pas à cette vie qu'il faut demander une véritable rémunération. La justice distributive, telle que la raison est forcée de la concevoir, se confond entièrement avec la justice divine, et ne peut s'appliquer à l'homme que sous la condition de l'immortalité (*Voyez* ce mot). Mais la justice de Dieu, s'accorde nécessairement avec sa sagesse et sa miséricorde, c'est-à-dire avec la raison et avec l'amour considérés dans leur essence éternelle. Il ne faut donc point se représenter l'autre vie pleine de supplices arbitraires et qui paraîtraient avoir pour but moins l'expiation que la vengeance.

On peut consulter sur le sujet de cet article : Platon, *de la République*, liv. Ier. — Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. v. — Cicéron, *de Officiis* et *de Finibus bonorum et malorum*. — Kant, *Principes métaphysiques du droit*, introduction. — M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, édition de 1846, t. II, 21e et 22e le-

çons; t. III, 7e, 8e, 9e et 10e leçons; enfin tous les ouvrages de philosophie principalement consacrés au droit et à la morale.

**JUSTIN** (Saint), martyr. Quelques passages, desquels il résulte que saint Justin, martyr, n'était pas étranger à la connaissance de la sagesse antique, l'ont fait regarder comme un philosophe platonicien converti à la foi de l'Evangile. L'examen de ses ouvrages ne justifie pas complétement cette supposition. Il est le premier des apologistes du christianisme, et ses écrits ont fourni à la cause dont il prit la défense des arguments qui sont encore reproduits de nos jours dans les chaires et dans les ouvrages où l'on se propose le même objet. Quant à ses connaissances philosophiques, elles furent plus étendues que profondes, et il eut plus d'érudition que de critique. Il cite les noms de plusieurs philosophes tels que Pythagore, Thalès, etc., sans faire connaître leurs doctrines, ou en la faisant connaître très-imparfaitement. On s'en convaincra facilement en lisant les premières pages du *Traité de la Monarchie*, et du *Dialogue avec Tryphon*, et quelques autres en petit nombre de la *Première* et de la *Seconde Apologie*.

La manière dont saint Justin conçut la défense du christianisme contre ses adversaires du second siècle, païens, juifs et philosophes, le mit dans la nécessité de rapporter leurs diverses opinions pour les combattre. Il oppose aux païens les passions et les faiblesses tout humaines de leurs dieux; aux Juifs, l'accomplissement des prophéties; aux philosophes, les contradictions de leurs doctrines et les rivalités de leurs écoles. Il eût été plus philosophique d'en chercher l'accord et l'harmonie. A ses yeux, les seuls véritables sages, les seuls éclairés de lumières supérieures, sont les prophètes : aussi son principal argument est-il puisé dans leur véracité constatée par les événements qui donnèrent naissance au christianisme : argument puissant contre les Juifs, mais dont la philosophie n'est appelée ni à réclamer, ni à repousser l'assistance. Il est donc évident que les opinions contradictoires des philosophes sur les notions abstraites de la raison et les principes métaphysiques des choses, n'ont aucun rapport favorable ou défavorable avec des preuves empruntées surtout à l'histoire. On n'a pas suffisamment remarqué jusqu'ici que le terrain des livres saints et celui de la philosophie sont entièrement différents, et que toute comparaison établie entre ces deux ordres d'idées manque nécessairement de justesse. Quel lien commun, par exemple, peuvent avoir la théorie des idées, à l'occasion de laquelle saint Justin triomphe du désaccord si connu de Platon et d'Aristote (*Exhortation aux Gentils*), et l'harmonie des faits avec les prophéties; et, d'un autre côté, dans quelle partie de leurs livres les prophètes ont-ils traité la question que la théorie des idées prétend résoudre?

Ailleurs, il est vrai, il ne semble pas si dédaigneux de la sagesse des anciens. Ce qu'il reprend dans Platon, « ce n'est pas que sa doctrine soit contraire à celle de Jésus-Christ, c'est qu'elle ne soit pas d'accord avec elle-même, » reproche qu'il adresse aussi aux stoïciens, etc. (*Première Apologie*). Il porte même, dans un autre endroit, beaucoup plus loin la faveur pour la philosophie : il enseigne que le Verbe divin est la

raison, et que le genre humain y participe tout entier. Le passage de la *Seconde Apologie* dans lequel il tire les conséquences de ce principe est trop digne d'attention pour que nous ne prenions pas la peine de le traduire. « On nous a fait connaître, dit-il, que le Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe et la raison, à laquelle participe le genre humain tout entier, comme nous l'avons précédemment démontré. Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont chrétiens, même quand ils ont été considérés comme *athées* par leurs contemporains. Tels furent, chez les Grecs, Socrate, Héraclite, et autres semblables; tels furent, chez les *barbares*, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, et beaucoup d'autres.... De même ceux qui vécurent avant les temps du Christ, et s'éloignèrent pendant toute la durée de leur existence de la raison et du Verbe, demeurèrent inutiles, ἀχρηστοι (l'auteur joue ici sur le mot), ennemis du Christ, et persécuteurs de ceux qui passèrent leur vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent, et ceux qui vivent encore unis à la raison et au Verbe sont chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. » On voit par là que l'idée d'une révélation primitive et universelle, d'un christianisme avant la venue de Jésus-Christ, qui a fourni de nos jours l'élément principal du système de M. l'abbé de Lamennais, se trouve dans saint Justin. C'est ce qui a fait dire à plusieurs écrivains, que ce Père avait regardé la philosophie platonicienne comme la préface du christianisme.

Quoique nous venions de reconnaître que saint Justin n'eut de la philosophie qu'une connaissance peu profonde, il est certain qu'il n'était point étranger à la connaissance des écoles de la Grèce, et que c'est à cette circonstance qu'il dut d'être le premier qui tentât de réunir la foi du chrétien à la science du philosophe, dont toute sa vie il porta le costume. Alors même qu'il fait ressortir l'incertitude de la raison et de la philosophie, on voit bien que celle-ci lui est familière, et qu'il en subit presque à son insu l'influence. Ce syncrétisme n'en est pas moins un fait remarquable dans l'histoire de l'esprit humain à cette époque reculée de notre ère, où il se montre pour la première fois; il ne se fait point remarquer dans les écrivains antérieurs, qui suivent tous exclusivement la méthode apostolique. Saint Justin ouvre donc une voie nouvelle qui sera parcourue après lui par Athénagore, saint Clément d'Alexandrie et Origène, mais que des esprits moins abstraits se hâteront d'abandonner, pour rentrer dans la tradition exclusive de la prédication évangélique.

En effet, il est facile de remarquer dans saint Justin des opinions qui sans doute ne parurent point à tous contraires au christianisme, mais qui sont néanmoins du nombre de celles qui n'ont point résisté à l'épreuve du temps et du développement de la doctrine. Ainsi, Dieu, le Verbe et l'Esprit sont à ses yeux trois principes inégaux en nature et en dignité dont le premier seul est Dieu (*Seconde Apologie*). Ailleurs il suppose une matière préexistante à l'acte de la création, et s'appuie sur les livres de Moïse pour en donner la preuve (*Première Apologie*); les âmes, selon lui, ne sont pas immortelles par leur essence propre, mais par un acte secondaire de la bonté divine; et il laisse entrevoir (*Dialogue avec Tryphon*) que plusieurs d'entre elles pourraient bien, par un autre acte de cette meme volonté, mourir tout entières.

Il est de l'essence des sentiments élevés et purs de disposer l'esprit à sonder les vérités morales et intellectuelles. Le christianisme, à son origine, inspira des sentiments étrangers au paganisme, mais ne les appuya pas sur une doctrine philosophique; ceux donc d'entre les chrétiens qui éprouvèrent le besoin d'opérer cette union, durent tourner les yeux vers le platonisme, dont la grandeur n'était pas au-dessous des élans de leurs cœurs. C'est ce qui arriva à saint Justin, qui le premier entra dans cette voie. Il ne faut pas cependant lui demander un ensemble bien coordonné de vérités mises en rapport les unes avec les autres. Puisés aux sources diverses du christianisme, de la philosophie platonicienne et de l'école juive d'Aristobule et de Philon, les principes de ce Père présentent de fréquentes contradictions et plus d'une grave difficulté. Le christianisme avait surtout besoin de rester pratique, à la portée de tous, pour suffire à l'étendue de ses destinées; l'élément philosophique introduit par saint Justin compliquait son action. Accepté sans objection par les contemporains dans les écrits de ce Père, il devint suspect dans Origène. Saint Justin ne paraît pas avoir eté assez versé dans l'étude du platonisme pour ajouter quelque chose aux connaissances philosophiques de son temps; il l'était trop pour que le christianisme ne fût pas mêlé dans ses ouvrages à des éléments étrangers jusqu'alors à la tradition des apôtres, et dont plusieurs ne furent peut-être pas sans influence sur les erreurs dont on accusa Tatien son disciple. Du reste, il se montra chrétien parfaitement pur, du moins par ses vertus et sa ferveur. Né à Sichem (*Flavia Neapolis*), en Palestine, l'an 89 de Jésus-Christ, d'une famille païenne, il embrassa le christianisme à l'âge d'environ trente ans, et souffrit, dit-on, le martyre à Rome, l'an 167, sous le règne de Marc-Aurèle et de Lucius Verus.

Les ouvrages que l'on reconnaît comme appartenant à saint Justin, et dont nous avons cité plusieurs, sont: 1° le *Traité de la Monarchie ou de l'Unité de Dieu;* 2° le *Discours aux Grecs;* 3° les deux *Apologies;* 4° le *Dialogue avec le Juif Tryphon;* et 5° la *Lettre à Diogénète.* Toutefois l'authenticité de cette dernière est contestée par quelques critiques.

On a fait plusieurs éditions et traductions latines ou françaises, soit de la totalité des œuvres de saint Justin, soit de ses divers traités particuliers. Une des meilleures éditions, sans qu'elle soit irréprochable, est celle de Paris, in-f°, 1636. On en a donné récemment une en Allemagne, en 2 vol. in-8°.

Henri Ritter, dans son *Histoire de la philosophie chrétienne,* et M. Vacherot, dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* ont consacré à saint Justin deux articles qu'on ne lira pas sans intérêt et sans fruit. H. B.

**JUSTINIANI** (Laurent), né à Venise en 1381, d'une des premières familles de cette ville, prit l'habit régulier dans le monastère des chanoines de Saint-Georges, et consacra toute sa vie aux exercices et aux études ascétiques. Il mourut en 1455, avec le titre de premier patriarche de Venise. Ce fut un des plus célèbres mystiques du XV^e^ siècle. Dans le recueil de ses œuvres publiées en 1606, in-f°, se trouvent les traités suivants, dont les titres font assez connaître l'esprit: *Lignum vitæ;—de Casto connubio verbi et animæ;—Fasciculus amoris;*

— *de Spirituali interitu animæ*; — *de Gradibus perfectionis*, etc. Laurent Justiniani est un des plus intelligents disciples de saint Bonaventure : il a été canonisé comme son maître.

# K

**KABBALE** et plus communément Cabale ou Cabbale (de l'hébreu *kabbalah*, dont le sens propre est *réception*, mais que, par une substitution d'idées très-facile à expliquer, on traduit par *tradition*). C'est le nom d'une doctrine théologique dans la forme, philosophique au fond, et surtout métaphysique, qui a pris naissance chez les Juifs environ deux cents ans avant l'ère chrétienne, et qui circulait secrètement parmi eux jusqu'à la fin du XV^e siècle, époque à laquelle elle commença à préoccuper l'érudition chrétienne. Les Juifs, en général, n'ignoraient pas l'existence de ce mystérieux enseignement; mais ils n'osaient pas en approcher; ils le regardaient comme un secret terrible auquel de grands dangers étaient attachés aussi bien qu'une grande puissance, et qui à peine pouvait être entendu impunément par les plus purs et les plus sages en Israël. Il faut lire dans le *Talmud* le récit merveilleux des prodiges accomplis par la *merkabah* (on nomme ainsi la partie la plus sublime de la science kabbalistique), et aussi des périls qui la rendaient inabordable. Quatre célèbres docteurs avaient osé descendre dans cet abîme : un seul sortit sain et sauf; les trois autres y laissèrent ou la vie, ou la raison, ou la foi.

On explique très-diversement l'origine de la kabbale. Les adeptes de cette science, parmi lesquels il faut comprendre plusieurs mystiques chrétiens, tels que Raymond Lulle, Pic de la Mirandole, Reuchlin, Guillaume Postel, Henri Morus, la regardent comme une tradition divine aussi ancienne que le genre humain. Ils supposent qu'un ange appelé Raziel, c'est-à-dire l'ange des mystères, vint par l'ordre de Dieu l'enseigner à Adam, dans le moment où celui-ci, chassé du paradis terrestre et accablé par sa chute, avait besoin pour se relever d'un secours surnaturel. D'autres moins ambitieux ne la font remonter que jusqu'au temps de Moïse, soutenant qu'elle a été révélée sur le mont Sinaï en même temps que la loi, et conservée à l'état de tradition chez un petit nombre de sages, jusqu'au retour de la captivité de Babylone. Enfin, comme un excès en provoque toujours un autre, plusieurs critiques n'ont vu dans la kabbale qu'une servile imitation du mysticisme arabe; de ce mysticisme bizarre, exalté, qui s'est développé au commencement du XI^e siècle par le contact des idées d'Alexandrie avec l'esprit musulman, et dont Avicenne (*Voyez* Ibn-Sina) est l'expression la plus complète. Il résulterait de cette supposition que les livres kabbalistiques réputés les plus anciens ne sont qu'une imposture forgée à plaisir, et que le plus important de ces livres, celui qui a pour nom le *Zohar*, est une compilation indigeste d'un rabbin espagnol du XIII^e siècle, appelé Moïse de Léon. De ces différentes opinions, les deux premières sont au-

dessous de la critique : nous ne les avons citées que pour montrer de quel culte superstitieux la kabbale a été l'objet. La troisième, quoique soutenue avec beaucoup de talent par des savants du premier ordre, a contre elle des témoignages et des faits de toute nature. Quand on examine la kabbale en elle-même, quand on la compare aux doctrines analogues, et qu'on réfléchit à l'influence immense qu'elle a exercée, non-seulement sur le judaïsme, mais sur l'esprit humain en général, il est impossible de ne pas la regarder comme un système très-sérieux et parfaitement original. Il est tout aussi impossible d'expliquer sans elle les nombreux textes de la Mischna et du Talmud, qui attestent chez les Juifs l'existence d'une doctrine secrète sur la nature de Dieu et de l'univers, au temps où nous faisons remonter la science kabbalistique.

La kabbale, dès son origine, se partageait en deux branches : l'une, qu'on appelait l'histoire de la Genèse (*Maasseh bereschit*), était une explication symbolique de la création, ou une théorie de la nature; l'autre, ayant pour titre l'histoire du Char céleste (*Masseh merkabah*), c'est-à-dire du char dont il est question dans la vision d'Ezéchiel, formait un système de théologie et de métaphysique, où le développement nécessaire des attributs divins était représenté comme la cause de tous les êtres. On n'attribuait pas à la première le même degré de sainteté et d'importance qu'à la seconde. Celle-là pouvait être enseignée intégralement par un homme à un autre; celle-ci ne devait être divulguée qu'avec des précautions et des restrictions infinies. Peu à peu on rédigea ces deux sciences, d'abord confiées exclusivement à la mémoire des adeptes. Quelques rares manuscrits, conçus dans le style des anciens oracles, passaient mystérieusement de main en main, en augmentant toujours de volume. Ainsi se formèrent, dans l'espace de plusieurs siècles, les deux principaux et plus anciens monuments de la kabbale, le *Sepher iecirah* et le *Zohar*, dont le premier correspond à l'histoire de la Genèse, le second à l'histoire du Char céleste. Nous ne les considérons donc ni l'un ni l'autre comme l'ouvrage d'un seul auteur; nous n'attribuons pas, comme on l'a fait pendant longtemps et sans aucun motif, le *Sepher iecirah* à Akibah, ni le *Zohar* à Simon ben-Jochaï, quoique Simon ben-Jochaï et ses disciples y aient, selon toute apparence, la plus grande part; et par ce moyen s'évanouissent à la fois les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de ces livres.

Ce qui frappe tout d'abord chez les kabbalistes et fait même une partie de leur originalité, c'est la forme sous laquelle ils exposent généralement leur doctrine. Comme s'ils n'osaient pas se l'avouer à eux-mêmes, ou pour en dissimuler aux autres toute la hardiesse, ils s'efforcent ou se donnent l'air de la tirer de l'Ecriture sainte; et comme l'Ecriture sainte ne se prête en aucune manière à ce dessein, ils prennent avec elle les plus étranges libertés. Ne tenant pas le moindre compte de la valeur des mots ni des lois du langage, il substituent partout au sens naturel un sens allégorique, qui, ainsi que l'on doit s'y attendre, est l'expression de leurs opinions préconçues. Les événements de l'Ancien Testament, les cérémonies qu'il prescrit, ne sont à leurs yeux que des symboles, ou, pour traduire leurs propres paroles, qu'un vêtement souvent grossier sous lequel se cachent et le corps et l'âme

de la loi. Par le corps ils entendent le sens moral des livres révélés; par l'âme le sens mystique; mais il y a aussi une âme pour cette âme, ou un degré supérieur de sagesse et de perfection auquel n'arrivent qu'un très-petit nombre d'élus. Indépendamment de cette manière d'interpéter l'Ecriture, qu'on trouve aussi chez Philon; qui avant Philon avait déjà été pratiquée par les thérapeutes, et qui passa ensuite, avec tous ses abus, à Origène, les kabbalistes se servaient encore d'autres procédés, plus artificiels, pour rattacher en apparence leurs idées philosophiques au textes sacrés, et pour frapper l'imagination par des effets imprévus : par exemple, en prenant soit la première, soit la dernière lettre de chacun des mots dont se compose un verset des livres saints, ils formaient un mot nouveau qui en révélait le sens mystique; ou bien ils changeaient la valeur des lettres en remplaçant la première par la dernière, *aleph* par *tau*, c'est-à-dire *alpha* par *oméga*, et réciproquement; ou enfin ils substituaient aux lettres dont les mots sont composés les nombres que ces lettres représentent dans le système de numération des Hébreux, pour en former ensuite les plus étranges combinaisons. Ce n'est qu'à l'aide de ces moyens, employés au même rôle que les instruments de torture, qu'ils pouvaient forcer la Bible à leur rendre témoignage : car il ne faut pas se faire illusion, la kabbale est panthéiste. L'existence d'un seul être se développant éternellement sous des formes diverses, et tirant de sa substance, par une suite indéfinie d'émanations, non-seulement l'univers avec tout ce qu'il contient, mais la force même qui l'a créé avec ses propres attributs, voilà le dernier mot de chacun des deux ouvrages dont nous avons parlé précédemment et que nous allons essayer de faire connaître par une rapide analyse.

Le *Sepher iecirah*, c'est-à-dire le *Livre de la création* est une espèce de monologue placé dans la bouche d'Abraham, et où nous apprenons comment le père des Hébreux a dû comprendre la nature pour se convertir à la croyance du vrai Dieu. Cette bizarre composition ne comprend pas plus que quelques pages écrites d'un style énigmatique et sentencieux comme celui des oracles; mais sous cette obscurité étudiée et à travers le voile de l'allégorie, elle nous laisse apercevoir cependant l'idée mère de la kabbale. Elle nous montre tous les êtres, tant les esprits que les corps, tant les anges que les éléments bruts de la nature, sortant par degrés de l'unité incompréhensible, qui est le commencement et la fin de l'existence. C'est à ces degrés toujours les mêmes, malgré la variété infinie des choses; c'est à ces formes immuables de l'être, que le *Sepher iecirah* donne le nom de séphiroths. Elles sont au nombre de dix. La première, c'est l'esprit du Dieu vivant ou la sagesse éternelle, la sagesse divine identique avec le Verbe ou la parole. La seconde, c'est le souffle qui vient de l'esprit ou le signe matériel de la pensée et de la parole, en un mot l'air, dans lequel, selon l'expression figurée du texte, ont été gravées et sculptées les lettres de l'alphabet. La troisième, c'est l'eau, engendrée par l'air, comme l'air est engendré par la voix ou par la parole; l'eau épaissie et condensée produit la terre, l'argile, les ténèbres et les éléments les plus grossiers de ce monde. La quatrième des séphiroths, c'est le feu. qui est la partie subtile et transparente de l'eau, comme la terre en est la

partie grossière et opaque. Avec le feu, Dieu a construit le trône de sa gloire, les roues célestes, c'est-à-dire les globes semés dans l'espace, les séraphins et les anges. Avec tous ces éléments réunis, il a construit son palais ou son temple, qui n'est pas autre chose que l'univers. Enfin les quatre points cardinaux et les deux pôles nous représentent les six dernières séphiroths. Le monde, selon le *Sepher iecirah*, n'est point séparé de son principe, et les derniers degrés de la création forment un seul tout avec le premier. « La fin des séphiroths se lie, dit-il, à leur principe, comme la flamme au tison : car le Seigneur est un, il n'y en a pas un second. Or, en présence de l'un, à quoi servent les nombres et les paroles? »

Les séphiroths, telles qu'on les comprend ici, ne sont donc pas autre chose que les nombres considérés comme les formes générales de l'existence; mais là ne s'arrête pas le symbolisme du *Sepher iecirah :* supposant que le monde doit être l'image de la parole, par laquelle il a été formé, il veut nous montrer dans les éléments de la parole, dans les matériaux indispensables du discours, représentés par les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, les mêmes rapports, les mêmes harmonies et les mêmes contrastes qui marquent le plan de la création. Ces vingt-deux lettres, combinées avec les dix premiers nombres, forment les *trente-deux voies merveilleuses de la sagesse* par lesquelles, dit le texte, Dieu a fondé son nom. On se figure sans peine tout ce qu'il y a d'arbitraire dans une pareille conception; aussi ne voyons-nous aucun motif de nous y arrêter longtemps. Il nous suffira de remarquer que, dans cette dernière partie, la conclusion est la même que dans la première : c'est l'unité élevée au-dessus de tout et regardée à la fois comme la substance et la forme de choses; c'est Dieu considéré comme la source commune des nombres et des lettres, dont les uns nous représentent la nature des êtres, et les autres leur arrangement, leurs combinaisons et leurs rapports; c'est enfin le principe de l'émanation substitué ouvertement à celui de la création.

Mais c'est dans le *Zohar* (ce mot signifie la lumière), que les kabbalistes ont déposé leurs plus secrètes pensées et développé toutes les conséquences de leur principe. C'est là que leur système se montre dans toute son audace et dans sa mystique originalité, soit qu'ils cherchent à définir la nature de Dieu, soit qu'ils nous expliquent l'origine et la formation du monde, soit qu'ils nous dévoilent les destinées de l'âme humaine : toutes les idées, en effet, que le *Zohar* nous présente confusément, en forme de commentaire sur les textes bibliques, peuvent se partager entre ces trois questions éternellement agitées et éternellement inépuisables. Nous commencerons par celle de la nature divine : car c'est de là que découle tout le reste. Nous sommes ici en Orient, où les règles de la méthode n'ont pas une grande autorité, et où l'on regarderait comme un blasphème de ne pas donner à Dieu le premier rang dans la pensée.

L'Etre infini, tel que le conçoivent les auteurs du *Zohar*, ou pour lui conserver le nom qu'ils lui ont consacré dans leur langue, l'En-Soph, n'est pas le Dieu créateur de l'Ecriture sainte; ce n'est pas cet être entièrement distinct ou plutôt séparé du monde, à qui le monde n'est pas nécessaire et qui, avant qu'il existât, se suffisait à lui-même,

plongé dans la contemplation de sa perfection ineffable : c'est la substance et, comme dirait Spinoza, la cause immanente, le principe à la fois passif et actif de tout ce qui est; ou plutôt lui seul il est véritablement dans l'éternité et dans l'immensité, dans le temps et dans l'espace; il n'y a qu'un seul être, qui est lui : car lui c'est tout, et ce que nous prenons pour des existences indépendantes ou tout au moins différentes les unes des autres, n'est que l'expression variée de son existence unique. Ce serait une erreur de croire qu'il n'est que la substance des êtres que nous connaissons ou qui existent actuellement; il embrasse aussi le possible, et même ce qui est au-dessus du possible, ce que notre raison ne saurait concevoir; il dépasse de toutes les proportions de l'infini l'univers, qui est lui-même sans bornes. Mais avant d'avoir produit l'univers, ou, ce qui a le même sens dans ce système, avant d'avoir revêtu aucune forme et imposé aucune mesure à son infinitude, il était absolument ignoré de lui-même et, à plus forte raison, des autres êtres, qui n'existaient pas encore; il n'avait ni sagesse, ni puissance, ni bonté, ni aucun autre attribut : car un attribut suppose une distinction et, par conséquent, une limite. « Il était alors, dit le texte, comme une mer : car les eaux de la mer sont par elles-mêmes sans limites et sans forme. » Dans cet état on l'appelle l'*Ancien des anciens*, le *Mystère des mystères*, l'*Inconnu des inconnus*. C'est le *mysterium magnum* des philosophes hermétiques et la *racine ténébreuse*, ou les *ténèbres primitives* de Jacob Boehm (*Voyez* ce nom).

La première forme sous laquelle, en sortant de ces ténèbres, l'En-Soph ou l'Etre infini se manifeste à lui-même, c'est celle des dix séphiroths. Mais il ne faut pas confondre les séphiroths du *Zohar* avec celles du *Sepher iecirah :* celles-ci, comme nous l'avons vu, ne s'appliquent qu'à l'univers déjà créé, laissant en dehors de leur sphère la cause ou la substance immuable de l'univers; celles-là, au contraire, servent d'intermédiaire entre l'Etre infini et la création : elles nous montrent le principe absolu des choses bien avant que le monde soit formé, devenant par degrés l'essence divine, se donnant tous les attributs qui lui manquent, se rendant propre à l'œuvre qu'il doit accomplir plus tard, et prenant possession de lui-même dans l'éternité avant de se répandre au dehors, et de remplir de son éclat le temps et l'espace. On les a comparées à des vases de différentes formes ou à des verres nuancés de diverses couleurs. Quel que soit le vase qui la recueille, la substance absolue des choses demeure toujours la même, et la lumière divine, comme celle du soleil, ne change pas de nature avec le milieu qu'elle traverse. Il faut seulement remarquer que ces vases et ces milieux n'ont aucune existence qui leur soit propre; ils ne sont que les limites que le principe des êtres s'est imposées successivement pour donner un but et un plan à son activité, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, les différentes ombres dont la lumière divine a dû couvrir sa splendeur, afin de pouvoir se contempler elle-même et se laisser contempler. On conçoit, d'après cela, que les séphiroths aillent toujours en décroissant, c'est-à-dire que plus elles s'éloignent de leur source, plus elles perdent de leur éclat et de leur puissance.

La première se nomme le *diadème* ou la *couronne;* elle nous représente, non plus ce tout sans forme et sans nom dont nous avons parlé

précédemment, ou ce mystérieux inconnu qui a existé avant les choses, on pourrait dire avant Dieu lui-même, mais l'infini distingué du fini, l'être considéré en lui-même dans la plus entière concentration de ses attributs et de ses forces. Son nom, dans l'Ecriture, signifie *je suis*, et le signe matériel qu'on lui a donné pour symbole, c'est le point ou le plus petit caractère de l'alphabet hébreu, la lettre *iod*. Cette concentration absolue de l'être en lui-même nous mettant dans l'impossibilité de rien discerner en lui, et de lui donner un attribut, une qualité plutôt qu'une autre, on l'appelle aussi le *non-être*. C'est avec ce non-être, et nullement avec le néant proprement dit, que le monde a été fait; la *Tête blanche* et l'*Ancien*, dont il est si fréquemment question dans le *Zohar* (nous ne parlons plus ici de l'*Ancien des anciens*), sont la même forme de l'existence, ainsi nommée à cause du rang qu'elle occupe dans l'ensemble des manifestations divines.

Du sein de cette unité indivisible sortent parallèlement deux autres séphiroths, dont l'une, représentée comme un principe actif ou masculin, reçoit le nom de *sagesse;* l'autre est un principe passif ou féminin, et s'appelle l'*intelligence*. Il s'agit ici de la raison éternelle ou du Verbe incréé et de la conscience qu'il a de lui-même, de la totalité des idées, sur le modèle desquelles le monde a été construit, ou, comme d'autres le croient, du sujet et de l'objet de la pensée se développant du sein de l'Etre, où ils existent primitivement confondus. La sagesse est aussi nommée le Père, car elle a, dit-on, engendré toutes choses. L'intelligence, c'est la Mère, conformément à ces paroles de l'Ecriture : « Tu appelleras l'intelligence du nom de Mère. » De leur éternelle et mystérieuse union sort un fils qui, prenant à la fois, selon les expressions du *Zohar,* les traits de son père et de sa mère, leur rend témoignage à tous deux; ce fils, c'est la science, qu'il faut bien se garder de confondre avec la sagesse : la science ne possède pas une existence distincte et ne compte pas parmi les séphiroths; elle n'est qu'une image affaiblie où viennent se réfléchir les deux attributs précédents.

Ces trois principes : l'être absolument un, la raison éternelle ou le Verbe, et la conscience que la raison a d'elle-même, forment dans le *Zohar* une trinité indivisible. On les représente sous la forme de trois têtes confondues en une seule, et on les compare au cerveau qui, sans perdre son unité, se partage en trois parties, et, au moyen de trente-deux paires de nerfs, se répand dans tout le corps. Quelquefois les trois termes, ou, si l'on veut, les trois personnes de cette trinité, figurent trois époques différentes dans le développement général des êtres, considéré comme identique au développement de la pensée; c'est, comme on peut se le rappeler, sur la même base qu'un des plus grands métaphysiciens de notre siècle a édifié son système. Nous n'accusons pas Hegel d'avoir cherché ses inspirations chez les docteurs juifs; nous voulons montrer seulement combien le champ de la métaphysique est borné, et à quel point l'esprit humain se ressemble. Lorsqu'on croit avoir atteint le plus haut degré d'originalité, il se trouve le plus souvent qu'on a revêtu d'une forme nouvelle une erreur ou une vérité déjà oubliée depuis des siècles.

Les sept séphiroths dont il nous reste encore à parler se développent de la même manière que les précédentes. Du sein de l'*intelligence* sor-

tent parallèlement deux nouveaux principes, l'un actif et l'autre passif, l'un masculin et l'autre féminin : c'est la *grâce* et la *justice*, ou la *grandeur* et la *puissance*, que l'on appelle les deux bras de Dieu ; avec le premier, il répand la vie ; avec le second, il la retire ou la gouverne, et la modère. Mais ces deux attributs ne pouvant se passer l'un de l'autre, la justice appelant la grâce, et la grâce ou la bonté ne se concevant pas sans règle et sans justice, on les a réunis dans un centre commun qui est la *beauté*. La beauté est donc le résumé, la plus haute expression de tous les attributs moraux, ou l'harmonie du bien ; ces trois séphiroths forment, comme les précédentes, une trinité indivisible. Il en est de même des trois suivantes, que l'on nomme le *triomphe*, la *gloire* et le *fondement*. Par le *triomphe* et la *gloire*, il faut entendre l'extension ou la multiplication et la force, c'est-à-dire le principe de l'étendue et du nombre, et le principe de l'action ; c'est la définition qu'en donne le *Zohar* lui-même, en ajoutant que de ces deux principes dérivent toutes les forces de la nature ; le *fondement*, c'est la réunion de toutes ces forces dans une seule, ou le principe générateur de l'univers : aussi lui a-t-on donné pour symbole l'organe de la génération. Quant à la dernière des séphiroths, elle exprime, non pas un attribut nouveau, mais l'harmonie qui existe entre les attributs précédents et leur domination absolue sur le monde ; son nom, c'est la *royauté*.

Ces dix séphiroths forment ensemble l'homme idéal ou céleste, le premier Adam (*Adam Kadmon*), le médiateur éternel entre Dieu et la création. Elles se divisent, comme on vient de le voir, en trois classes, dont chacune nous présente la Divinité sous un aspect différent, mais toujours sous la forme d'une trinité. Les trois premières sont purement intellectuelles ou métaphysiques : elles expriment l'identité absolue de l'existence et de la pensée ; les trois suivantes ont un caractère moral : d'une part, elles nous montrent l'identité de la bonté et de la sagesse, c'est-à-dire du bien et du vrai ; de l'autre, elles nous signalent le bien comme le principe et la source du beau ; enfin, les trois dernières ont un caractère qu'on peut appeler physique : elles nous font concevoir l'infini tout à la fois comme la force motrice, le principe générateur et l'élément substantiel du monde. Ces trois ordres d'attributs ou ces trois trinités sont réunies à leur tour dans une trinité plus élevée : la couronne, c'est-à-dire l'être absolu ; la beauté, c'est-à-dire l'être idéal ; et la royauté, c'est-à-dire l'être se manifestant dans la nature. Voilà les trois personnes, ou, comme s'exprime le *Zohar*, les trois *visages* de cette trinité suprême. Le premier, c'est le *long visage* ou l'*ancien des jours*, le second c'est le *roi*, et le troisième la *reine* ou la *matrone*. Nous insistons sur ces noms et ces représentations symboliques, parce qu'ils sont nécessaires à l'intelligence des idées.

Après avoir formé ses propres attributs, ou, pour parler plus exactement, après qu'il s'est engendré lui-même, Dieu procède de la même manière à la génération des autres êtres. En effet, malgré la distinction généralement admise par les kabbalistes entre le monde de l'émanation (*olàm acilout*), composé des seules séphiroths ; le monde de la création (*olàm beriah*), formé par les âmes et les purs esprits ; le monde de la formation (*olàm iecirah*), occupé par les corps célestes ; et enfin ce monde purement terrestre, appelé aussi le monde de l'action (*olàm

*assiah*) ; il n'en est pas moins vrai que, dans leur croyance, tout sort également du sein de Dieu, tout participe également de son être, mais à des degrés divers, selon la distance qui se trouve entre les effets et la cause. La matière est le dernier anneau de cette chaîne dont l'homme céleste, ou l'Adam Kadmon, est le premier; elle marque la limite où disparaissent à nos yeux l'esprit, la vie et même l'existence : car, lorsqu'on veut la distinguer des forces qui la meuvent et des formes qu'elle emprunte à l'intelligence, elle s'échappe comme une ombre des mains qui cherchent à la saisir.

Dans la plupart des systèmes de l'Orient, par exemple dans le gnosticisme, dans la philosophie d'Alexandrie, dans le mysticisme indien, la génération des êtres est regardée comme une déchéance, le monde comme une œuvre maudite, la vie comme un supplice auquel nous sommes attachés sans raison et sans but par le génie des ténèbres. Il n'en est pas de même dans la kabbale : identifiant d'une manière absolue l'être et la pensée, la sagesse et la puissance; donnant à Dieu la conscience de lui-même, et la jouissance de tous ses attributs au moment où, sous le nom d'Adam Kadmon, il entreprend de se faire connaître dans les régions du temps et de l'espace, les auteurs du *Zohar* ont dû nécessairement regarder le monde comme l'expression de la suprême raison, confondue elle-même avec la suprême bonté et le beau idéal. Aussi la création est-elle pour eux un acte d'amour, une *bénédiction;* ils considèrent comme un fait très-significatif que la lettre par laquelle Moïse a commencé le récit de la *Genèse* entre aussi la première dans le mot qui en hébreu signifie *bénir*. Rien, dans leur opinion, n'est absolument mauvais; rien n'est maudit pour toujours, pas même l'archange du mal. Il viendra un temps où Dieu lui rendra sa nature angélique et le nom qu'il portait autrefois dans le ciel. L'enfer aussi doit disparaître et se transformer en un lieu de délices : car, à la fin des temps, il n'y aura plus ni châtiments, ni épreuves, ni coupables; la vie sera une éternelle fête, un sabbat sans fin.

La démonologie du *Zohar*, ou, ce que les kabbalistes entendent par les démons et les anges, n'est qu'une personnification tout à fait réfléchie des forces de la nature et des différents degrés de vie et d'intelligence qu'elle renferme dans son sein. Il ne faut pas croire, en effet, que les anges, qui jouent un si grand rôle dans leur système, soient pour eux ce qu'ils étaient dans la religion poétique du peuple; ils les représentent, au contraire, comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des messagers aveugles de la volonté divine, comme des forces qui se meuvent toujours dans la même direction. « Dieu, disent-ils, anima d'un esprit particulier chaque partie du firmament; aussitôt toutes les armées célestes furent formées et se trouvèrent devant lui. » Le chef de cette milice invisible, c'est l'ange Métatrone, ainsi appelé parce qu'il se trouve immédiatement au-dessous du trône de Dieu ou du monde Beriah, habité par les purs esprits. Sa tâche, c'est de maintenir l'unité, l'harmonie et le mouvement de toutes les sphères. Il a sous ses ordres des myriades de sujets qu'on a divisés en dix catégories, en l'honneur des dix séphiroths; ces anges subalternes sont aux diverses parties de la nature, ce qu'est leur chef à la nature tout entière : ainsi l'un préside aux mouvements de la terre, l'autre à celui de

la lune, ou de quelque autre planète; celui-ci s'appelle l'ange du feu (Nouriel), celui-là l'ange de la lumière (Ouriel), etc.; quant aux démons, ils représentent les limites, ou, pour nous servir du terme consacré dans la kabbale, les *enveloppes* de l'existence, la décroissance successive de l'intelligence et de la vie. Ainsi que les anges, ils forment dix séphiroths, c'est-à-dire dix degrés où les ténèbres et le mal vont s'épaississant de plus en plus, comme dans les cercles infernaux du Dante.

La partie la plus remarquable, peut-être, du système que nous exposons ici, c'est celle qui concerne l'âme humaine et l'homme tout entier. L'homme, selon la kabbale, est à la fois le résumé et l'œuvre la plus accomplie de la création : par son âme, qui est le fond de son être, il est l'image de l'homme céleste, et participe, dans une mesure déterminée, de tous les attributs divins; par son corps il représente en petit l'univers et mérite le nom de microcosme; de là les rapports étranges, les mystiques correspondances que les auteurs du *Zohar* cherchent à établir entre les différentes parties de notre organisation et celle du monde extérieur; mais ce qui doit surtout nous intéresser, c'est leur théorie psychologique et morale.

Image de la trinité divine, l'homme spirituel est formé aussi par la réunion de trois principes : 1° d'un *esprit,* auquel se rapportent nos facultés les plus élevées, foyer de la vie intellectuelle et contemplative; 2° d'une *âme,* siége de la volonté et du sentiment, du vice et de la vertu, en un mot de tous les attributs et de toutes les facultés qui constituent la vie morale; 3° d'un esprit plus grossier, immédiatement en contact avec le corps, principe des instincts, des sensations, des fonctions qui appartiennent à la vie animale. Ces trois principes ont beaucoup d'analogie avec les trois parties que Platon et Pythagore ont reconnues dans l'âme humaine. Ils ne doivent pas être pris pour de simples facultés qui dérivent simultanément d'une commune substance et ne peuvent pas s'exercer l'une sans l'autre : ils forment véritablement trois natures différentes, trois personnes, si l'on n'aime pas mieux dire trois âmes associées à une même destinée et unies avec des rangs inégaux dans une même conscience. Directement émané de Dieu sans la participation d'aucune puissance intermédiaire, l'esprit a son origine dans le Verbe, dans l'éternelle sagesse, appelée aussi l'Eden céleste; l'âme, proprement dite, dans la beauté, qui réunit en elle la miséricorde et la justice; enfin le principe de la vie animale, dans les attributs inférieurs rassemblés sous le nom de royauté.

Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnaît encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'idée du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous : c'est cette même image que nous voyons si fréquemment mentionnée dans le *Zend-Avesta,* sous le nom de Ferouer; enfin, sous le nom d'*esprit vital,* quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siége est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale, comme chez Aristote l'âme végétative ou nutritive se distingue de l'âme sensitive.

Ce n'est pas seulement par leur psychologie, mais par leur système tout entier que les auteurs du *Zohar* nous rappellent souvent la philosophie de Platon. En ramenant l'essence des choses à celle de la pensée, ils sont nécessairement arrivés à la théorie des idées; et la théorie des idées les a conduits à son tour au dogme de la préexistence et de la réminiscence. Voici ces deux opinions très-nettement exprimées en quelques mots : « De même que, avant la création, tous les êtres de l'univers étaient présents à la pensée divine sous les formes qui leur sont propres, de même toutes les âmes humaines, avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu dans le ciel sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas, et tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le savaient avant d'y arriver. »

Malgré le panthéisme idéaliste qui fait le fond de leur cosmogonie et de leur théologie, les auteurs du *Zohar* admettent la liberté humaine, mais comme un mystère inexplicable; et c'est pour concilier ce mystère avec la destinée inévitable des âmes, qu'ils adoptent, en l'ennoblissant, le dogme de la métempsycose. Ils veulent laisser à l'homme, avant de le faire rentrer dans sa source divine, le temps de développer toutes les perfections dont il porte en lui le germe indestructible; ils veulent qu'il puisse acquérir par une suite d'épreuves la conscience de lui-même et de son origine : s'il n'a pas obtenu ce résultat dans une première vie, il en commencera une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où il dépend absolument de lui d'acquérir les vertus qui lui manquent. Le retour de l'âme dans le sein de Dieu est en même temps le but et la fin de toutes ces épreuves; mais ce résultat, plein de jouissances ineffables pour le Créateur aussi bien que pour la créature, peut commencer avant la mort : il suffit pour cela d'aimer Dieu d'un amour désinteressé, sans aucun mélange du sentiment servile de la crainte, et de chercher à le connaître à la lumière directe de l'intuition plutôt que par le raisonnement. Au moyen de l'intuition et de l'amour, l'âme se dépouille du sentiment de son existence et se confond, ou plutôt se transforme dans son principe, au point de n'avoir plus d'autre pensée ni d'autre volonté que la pensée et la volonté de Dieu.

On le voit par cette courte exposition, la kabbale ne mérite ni l'enthousiasme qu'elle excita au XVI[e] siècle, quand on l'entrevit pour la première fois, avec des yeux prévenus, sous le voile épais qui la couvrait encore, ni le dédain qu'elle a inspiré à la critique moderne. Elle nous rappelle parfaitement et le temps et le pays où elle a reçu le jour : comme la plupart des systèmes de l'Orient, et surtout ceux qui ont paru aux environs de la naissance du christianisme, elle mêle ensemble la philosophie et la théologie, et d'un autre côté la science de l'esprit et celle de la nature. Historiquement, elle intéresse à la fois toutes les sciences; il n'en est point qui n'ait ressenti son influence à un certain degré, et l'on peut signaler une suite de penseurs, comme Reuchlin, Paracelse, les deux Van-Helmont, Robert Fludd, Henri Morus, qui l'ont prise pour sujet ou pour base de toutes leurs recherches.

Il n'entre pas dans notre dessein de citer ici les innombrables commentaires qui ont été écrits en hébreu sur le *Zohar* et le *Sepher iecirah;* voici seulement les ouvrages qui peuvent être utilement consultés

sur la kabbale par la majorité des lecteurs de ce Recueil : Pic de la Mirandole, *Conclusiones cabalisticæ numero* XLVII, etc., t. Ier, p. 54 de ses Œuvres complètes, édit. de Bâle. — Reuchlin, *de Arte cabalistica*, in-f°, Haguenau, 1517; *de Verbo mirifico*, in-f°, Bâle, 1494.—Guillaume Postelle, *Abrahami patriarchæ liber iezirah*, etc., in-16, Paris, 1552. — Pistorius, *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ, scriptores*, t. Ier (le seul qui ait paru), in-f°, Bar-le-Duc, 1587. — Joseph Voysin, *Disputatio cabalistica R. Israel*, etc., in-4°, Paris, 1635. — Athanase Kircher, *Œdipus Ægyptiacus*, in-f°, Rome, 1652-1654. — Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*, etc., 2 vol. in-4°, Solisbac, 1677, et Francfort, 1684. — Wachter, *le Spinozisme dans le judaïsme*, in-12, Amst., 1699 (all.); le même, *Elucidarius cabalisticus*, in-8°, Rome, 1706. — Kleuker, *de la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les Juifs*, in-8°, Riga, 1786 (all.). — Tholuck, *de Ortu cabbalæ*, in-4°, Hambourg, 1837. — Freystadt, *Kabbalismus et pantheismus*, in-8°, Kœnisberg, 1832. — Ad. Franck, la *Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, in-8°, Paris, 1843.

**KANADA**, fondateur d'un système de philosophie atomistique qui dans l'Inde porte le nom de veiséshikâ. On ne sait rien de positif sur les circonstances de sa vie, ni sur l'époque à laquelle il vivait. Les Indiens font remonter son origine, comme celle de tous leurs personnages illustres, jusqu'à Brahma. Il n'y a donc aucun renseignement historique sur Kanada. Il est permis seulement de conjecturer que le système auquel est attaché son nom, est antérieur au bouddhisme, c'est-à-dire qu'il serait au moins contemporain des premiers systèmes grecs, de Thalès et de Pythagore. On sait que quand on traite aujourd'hui de l'Inde, il faut se résigner à ces approximations et à ces obscurités; mais un temps viendra sans doute où les documents seront plus précis et plus satisfaisants.

La philologie n'a encore rien publié de l'ouvrage attribué à Kanada. C'est un recueil d'aphorismes ou soûtras, composé de dix lectures divisées chacune en deux journées. C'est dans ces soûtras qu'il faut aller puiser la doctrine originale. On peut l'éclaircir aussi par les commentaires nombreux dont elle a été l'objet à diverses époques. Colebrooke en a fait usage dans ses mémoires; et c'est à l'analyse de Colebrooke que nous emprunterons le peu qu'il convient de dire ici du système de Kanada. Colebrooke a eu le tort de mêler l'exposition du système de Kanada à celle du système logique de Gotama. C'est une confusion que ne justifie pas l'exemple de quelques commentateurs, et qui ne fait qu'embarrasser un sujet déjà bien assez difficile par lui-même.

Quoique la doctrine de Kanada soit tout à fait indépendante des védas, c'est cependant sur un précepte de l'Ecriture sainte que se fonde Kanada pour exposer son système. Le véda, dans un passage que cite un commentateur, et qui appartient sans doute à un oupanischad plutôt qu'au véda lui-même, recommande comme méthode unique à suivre dans toute étude, d'abord d'énoncer le sujet qu'on veut traiter, puis de le définir, et enfin de l'étudier en justifiant par tous les

arguments convenables la définition qu'on en a donnée. Kanada a donc énoncé d'abord les objets de preuve ou catégories, en sanscrit *padârthas*, qui, selon lui, renferment la science entière. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun, la différence et l'aggrégation ou relation intime. Quelques commentateurs ont ajouté un septième padârtha à ces six premiers : c'est la négation ou privation. Il n'est pas besoin de faire remarquer la ressemblance assez frappante que ces catégories ont avec celles d'Aristote.

Après cette énonciation, Kanada définit tous ces termes l'un après l'autre, et il énumère toutes les espèces qui rentrent sous chacun d'eux. La substance est pour lui le siége des qualités et de l'action. Les substances sont au nombre de neuf : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme, et enfin le manas ou sens intime. Les cinq premières substances sont formées d'atomes éternels qui, se réunissant deux à deux et en combinaisons diverses, ont formé tous les corps de l'univers. Kanada prend pour exemple de la plus petite partie de matière perceptible pour nous, l'atome que nous voyons voltiger dans un rayon de soleil; mais ce n'est là qu'un simple exemple; et, selon lui, les atomes qui composent les corps sont infiniment plus subtils et ténus que ceux que nous pouvons apercevoir ainsi. Après la substance, Kanada définit la qualité, et il énumère toutes les qualités diverses qui, dans son système, sont au nombre de vingt-quatre : couleur, saveur, odeur, température, nombre, quantité, etc. Les quinze premières qualités sont matérielles et perceptibles à nos sens; les huit suivantes sont purement intelligibles et rationnelles : ce sont l'intelligence, le plaisir et la peine, le désir et l'aversion, la volition, le vice et la vertu. La vingt-quatrième et dernière qualité est ce que Kanada nomme d'un nom fort vague en sanscrit, *sanskara*, et que Colebrooke a rendu par un mot non moins vague, *faculty*. Peut-être le mot encore fort peu précis de *puissance* serait-il un peu plus convenable.

A la qualité succède l'action, dont Kanada distingue cinq espèces, suivant la nature et le sens du mouvement que l'action produit. Le commun comprend trois degrés qui répondent au genre, à l'espèce et à l'individu.

La différence (*visésha*), qui est la cinquième catégorie de Kanada, mériterait d'autant plus l'attention que c'est d'elle que le système entier a pris son nom de *veiséshikâ;* mais ici l'analyse de Colebrooke est tout à fait insuffisante, et jusqu'à présent il est impossible de la compléter.

Nous en dirons autant de la dernière catégorie, celle de la relation, pour laquelle l'auteur anglais a usé du même laconisme.

Tel est à peu près tout ce que l'on trouve dans Colebrooke sur la doctrine de Kanada. Ce sont là, comme on voit, des renseignements bien peu féconds. Ceux que donne M. Ward ne le sont guère moins, quoique plus développés. Selon lui, Kanada est contemporain de Gotama, ce qui n'est rien nous apprendre de précis : car l'époque où vivait Gotama nous est profondément ignorée. M. Ward ajoute, ce qui est beaucoup plus important, que Kanada est cité dans le *Rig-véda;* mais jusqu'à ce qu'on ait indiqué l'hymne et le vers où se trouve cette citation, ce détail est presque inutile, car on ne sait s'il est bien exact.

Le *Rig-véda* représente Kanada, assure-t-on, comme livré aux plus rudes mortifications; et son père était illustre pour la connaissance approfondie qu'il avait des livres saints. Un disciple de Kanada, nommé Mougdala, joue aussi un rôle assez important dans les légendes religieuses et héroïques de l'Inde. Pour faire connaître le système de Kanada, M. Ward a pris la peine de donner une traduction d'un commentaire intitulé *Veiséshikâ Soûtra Poushkara*. De quelle époque est ce commentaire? Quel en est l'auteur? Reproduit-il fidèlement la doctrine originale? En quoi l'altère-t-il? Voilà ce que M. Ward n'a point dit, et ce commentaire, tel qu'il le donne, peut à bon droit paraître suspect. Le système atomistique s'y montre ardemment déiste : il engage une longue polémique pour prouver, au nom de Kanada, l'existence de l'esprit et celle de Dieu parfaitement distincte et séparée de la matière. D'un autre côté, il soutient que les atomes sont incréés. Cette dernière opinion semble en contradiction avec l'idée même de Dieu; et M. Ward ne semble pas avoir remarqué cette discordance si grave. D'autre part, Colebrooke ne nomme pas ce commentaire parmi ceux dont il a fait usage ou dont il connaît le nom. Ceci ne veut pas dire précisément que ce commentaire n'est pas authentique; seulement il convient de s'en défier jusqu'à preuve nouvelle, et il ne serait pas prudent de s'en rapporter à lui pour bien juger des idées de Kanada.

Ainsi donc, les données qui nous ont été transmises sur le seul système atomistique de la philosophie indienne se réduisent à très-peu de chose, et nous n'en saurons vraiment davantage que quand les soûtras originaux auront été publiés et traduits. Le nom de Kanada ne doit point cependant être omis dans une histoire de la philosophie qui prétend à être complète, et voilà pourquoi nous avons dû le mentionner ici. *Voyez* les articles PHILOSOPHIE des INDIENS et VEISÉSHIKA.

B. S. H.

KANT (Emmanuel) naquit à Kœnigsberg le 21 avril 1724. Sa vie, tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement, s'écoula tranquille et pure au sein de cette ville. Elle fut celle d'un penseur et d'un sage. Aucun événement remarquable ne troubla le calme de cette existence tout intellectuelle, et cette fois la persécution ne s'acharna point contre un grand philosophe. Mais si la vertu de Kant ne fut point soumise à de trop rudes épreuves, s'il ne paya ni de son sang, comme Socrate, ni de son repos, comme Descartes, les services qu'il rendit à l'esprit humain, il ne fut pas moins homme de bien qu'homme de génie. La bonté de son caractère le fait aimer autant que le fait admirer la grandeur de son esprit. On se plaît à voir cette union si rare des qualités du cœur et de l'esprit. C'est là ce qui fait l'intérêt de la biographie de Kant, si vide d'ailleurs d'événements. Et puis aussi, cette existence si simple et si régulière forme avec la grandeur du rôle du philosophe un contraste qui surprend et qui charme.

Nous ne pouvons ici ni raconter la vie ni peindre le caractère de Kant; mais nous devons au moins en tracer une esquisse. Nous indiquerons en même temps ceux de ses écrits qui ont précédé la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire l'avénement de la philosophie kantienne. Quant aux

autres, ils trouveront leur place dans l'exposition ou à la suite de l'exposition que nous devons faire de cette doctrine.

Kant aimait à se rappeler les bons exemples qu'il avait reçus de ses parents. Il disait avec émotion qu'il n'avait jamais rien vu ni entendu dans la maison paternelle de contraire à la moralité la plus sévère. Son père, simple sellier, était un homme d'une probité rigide et d'une scrupuleuse véracité. Sa mère joignait à ces vertus une piété éclairée. Leurs exemples et leurs conseils développèrent de bonne heure dans l'âme de Kant l'amour du travail, l'horreur du mensonge, le sentiment du devoir et le sentiment religieux. Malheureusement il n'en jouit pas longtemps : il n'avait que treize ans, lorsque sa mère mourut victime d'un noble dévouement, qu'il se plaisait plus tard à raconter, et à vingt-deux ans il n'avait plus de père. Soutenu dans ses études par un oncle maternel, maître cordonnier, il étudia d'abord au collége Frédéric, où il eut pour condisciple le philologue Runkhenius, et où il s'appliqua surtout à la littérature latine, et à l'âge de vingt-six ans, en 1740, il entra à l'université, où il montra autant d'ardeur que d'aptitude pour les études physiques, mathématiques et philosophiques. Six ans après, en 1746, il publia son premier écrit, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et Examen des preuves dont se sont servis sur cette question Leibnitz et d'autres mécanistes, avec quelques observations sur les forces des corps en général*, et il y montrait déjà un esprit critique et indépendant. Vers cette même époque, ayant eu le malheur de perdre son père, et, ne voulant pas rester plus longtemps à la charge de son oncle, il entra comme précepteur chez un pasteur de campagne, puis dans d'autres familles des environs de Kœnigsberg, et, pendant neuf années, exerça ces humbles et pénibles fonctions. Mais ce temps ne fut pas perdu pour lui. Il ne cessa de cultiver son esprit par la méditation et l'étude, et d'accroître ce fonds de connaissances si variées qu'il devait montrer plus tard dans ses cours et dans ses ouvrages. De retour à Kœnigsberg, il songea à prendre le grade de maître ès arts, et à acquérir le droit d'enseigner en qualité de *privat-Docent*. Il écrivit à ce sujet, en 1755, deux dissertations intitulées, la première : *Meditationum quarumdam de igne succincta delineatio*, et la seconde : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*. Cette même année, la première de son enseignement (Kant avait alors trente et un ans), il publia, sous le voile de l'anonyme, un remarquable ouvrage, intitulé : *Histoire naturelle et théorie générale du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*, et dédié à Frédéric II. Mais avant de parler de cet ouvrage, et, pour compléter ces indications bibliographiques, il faut dire que l'année précédente, en 1754, Kant avait inséré dans un journal de Kœnigsberg deux articles sur des questions de cosmologie : 1° *Examen de la question proposée par l'Académie royale des Sciences de Berlin, savoir : Si la terre dans sa rotation autour de son axe, par laquelle elle produit la succession périodique du jour et de la nuit, a éprouvé quelque changement depuis son origine, quelle en a été la cause, et comment on peut s'en assurer;* 2° *Examen physique de la question de savoir si la terre vieillit.* Dans le premier de ces articles il annonçait, mais sous un titre différent, son *Histoire naturelle du ciel.*

Dans cet ouvrage, qui n'atteste pas seulement une imagination sublime, mais un génie merveilleusement né pour l'étude du système du monde, Kant avançait des idées remarquables par leur nouveauté et leur hardiesse, et dont quelques-unes furent depuis pleinement confirmées. Six ans après cette publication, qui avait passé presque inaperçue, Lambert, dans ses *Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers* (Augsbourg, 1761, traduites en français par Mérian, en 1770), exposait sur le système du monde, la voie lactée, les nébuleuses, etc., des idées analogues à celles de Kant. Le modeste auteur de la *Théorie du ciel* se montra heureux de voir ses idées confirmées par un aussi habile astronome, et, quelques années après, il entretint avec lui une correspondance philosophique (1765-1770). Plus tard, l'année même où Kant, ayant quitté l'astronomie pour la métaphysique, publia la *Critique de la raison pure;* en 1781, Herschel confirmait, par la découverte d'Uranus, une conjecture que Kant avait avancée dans sa *Théorie du ciel,* en la fondant sur la loi de l'excentricité progressive des planètes. Aussi, quoique à cette époque il n'attachât plus une grande importance à ses premiers écrits, permit-il qu'on ajoutât à la traduction allemande de quelques traités astronomiques d'Herschel un extrait de sa *Théorie du ciel,* heureux cette fois encore de voir ses idées confirmées par les découvertes d'un grand astronome. Les découvertes de Piazzi et d'Olbers vinrent encore les confirmer de son vivant. — L'année qui suivit la publication de la *Théorie du ciel,* en 1756, Kant, pour se conformer à une ordonnance de Frédéric II, d'après laquelle un *privat-Docent* ne pouvait devenir professeur titulaire qu'après avoir soutenu trois fois des thèses publiques, écrivit une nouvelle dissertation : *Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet monadologiam physicam,* qui, comme on le voit, annonce une suite, mais qui n'en a pas eu. Kant pouvait espérer la première chaire vacante; mais ce ne fut que quinze ans plus tard, en 1770, qu'il obtint le titre de professeur : il avait alors quarante-six ans. Pendant ces quinze années, outre les cours qu'il fit constamment et avec la plus scrupuleuse exactitude sur les diverses branches des connaissances humaines, les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la morale, l'anthropologie pratique et la géographie physique, il publia un assez grand nombre de petits écrits, où ne paraît pas encore le réformateur de la philosophie, mais qui révèlent déjà un esprit original et indépendant. Dans ses cours, quoiqu'il eût l'air de suivre certains guides, Wolf pour les mathématiques, Eberhard pour la physique, Baumeister, puis Meier pour la logique, Baumgarten pour la métaphysique et la morale, il leur empruntait plutôt le texte que le fond de son enseignement. Indiquons maintenant, suivant l'ordre chronologique, les divers écrits qu'il publia ou composa pendant cette période.

1756 : A la dissertation déjà citée il faut ajouter : *Histoire et description naturelle des circonstances les plus remarquables du tremblement de terre qui, à la fin de l'année 1755, ébranla une partie du globe.* — *Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu depuis peu.* — *Quelques observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.* C'est un programme de leçons pour le semestre d'été de cette année.

1758 : *Nouvelle théorie du mouvement et du repos, et des conséquences*

*qui en dérivent dans les premiers principes de la physique.* C'est encore un programme de leçons. — *Sur Swedenborg.* C'est une réponse à une dame qui lui avait demandé son avis sur les visions de ce singulier personnage. Le futur adversaire de la thaumaturgie et du mysticisme montre ici une réserve curieuse.

1759 : *Considérations sur l'optimisme.* Programme de leçons. Il paraît que Kant retira autant qu'il put cet écrit de la circulation.

1760 : *Pensées sur la mort prématurée de Funck.* Lettre de consolation adressée à sa mère.

1762 : *Fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.*

1763 : *Essai ayant pour but d'introduire dans la philosophie la notion des quantités négatives.* — *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.* Mémoire présenté à l'Académie de Berlin, mais qui n'obtint que l'accessit; le prix fut donné à Mendelssohn. — *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Il ne s'agit pas ici de la preuve morale, la seule que Kant reconnaîtra plus tard, mais d'une preuve métaphysique qui sera enveloppée alors dans la ruine de toutes les preuves spéculatives.

1764 : *Essai sur les maladies de l'esprit.* — *Observations sur les sentiments du beau et du sublime.* Arrêtons-nous un instant sur ce petit écrit, l'un des plus curieux de cette première époque. Il n'y faut pas chercher le germe de la théorie qui sera exposée plus tard dans la *Critique du jugement* (1790), et bien moins encore une théorie philosophique sur la question du beau et du sublime. Kant n'a point ici une si haute prétention : il veut seulement, comme il en avertit dès le début, présenter quelques observations sur les sentiments du beau et du sublime. Il considère ces sentiments relativement à leurs objets, aux caractères des individus, aux sexes et aux rapports des sexes entre eux, et enfin aux caractères des peuples. Ce petit ouvrage n'est donc qu'un recueil d'observations : on n'y pressent pas le profond et abstrait auteur de la *Critique de la raison pure;* Kant n'est encore que le *beau professeur* de Kœnigsberg, comme on l'appelait dans sa ville natale. Mais il se montre ici aussi fin et spirituel observateur qu'ailleurs subtil et profond analyste. On admire la justesse et souvent la délicatesse de ses observations, un heureux et rare mélange de finesse et de bonhomie, enfin le tour ingénieux et vif qu'il donne à ses idées, et où paraît clairement l'influence de la littérature française. La plus remarquable partie de cet écrit est sans contredit celle où Kant traite du beau et du sublime dans leurs rapports avec les sexes : il y a là sur les qualités essentiellement propres aux femmes, sur le genre particulier d'éducation qui leur convient, sur le charme et les avantages de leur société des observations pleines de sens et de délicatesse, des pages dignes de La Bruyère ou de J.-J. Rousseau. Kant reprend après celui-ci cette thèse, si admirablement développée dans la dernière partie de l'*Emile,* que la femme, ayant une destination particulière, a aussi des qualités qui lui sont propres, et qu'une intelligente éducation doit cultiver et développer, conformément au vœu de la nature. Nul, au XVIII^e^ siècle, n'a parlé des femmes avec plus de délicatesse et de respect. On serait tenté de croire que le cœur du philosophe n'est pas toujours resté indifférent aux attraits dont il parle si bien.

1765 : *Programme d'un cours sur la géographie physique, suivi de courtes observations sur les vents d'ouest. — Avertissement de Kant sur l'organisation de ses leçons pendant le semestre d'hiver de* 1765 à 1766. Kant expose ici ses idées sur l'enseignement, et donne sur son propre enseignement quelques détails curieux.

1766 : *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.* Dans ce petit ouvrage, dont Swedenborg est l'occasion, on voit poindre l'esprit qui produira la philosophie critique.

1768 : *Du premier principe de la différence des régions dans l'espace.*

1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* C'est la dissertation que Kant présenta pour être admis enfin dans la Faculté comme professeur titulaire de logique et de métaphysique. Cette dissertation contient déjà quelques-unes des idées fondamentales de la critique. — C'est aussi à cette époque qu'il faut placer la correspondance philosophique de Kant avec Lambert.

A l'époque où nous sommes arrivés, et où Kant prit enfin possession d'une chaire, il méditait déjà une réforme philosophique; mais l'ouvrage qui l'exposait ne parut que onze ans après, en 1781. Kant touchait à la vieillesse en même temps qu'à la gloire. Il avait cinquante-sept ans quand il publia la *Critique de la raison pure.* Pendant tout cet intervalle, de 1770 à 1781, tout entier à la grande œuvre qu'il méditait, il ne publia qu'un seul écrit, et encore n'est-ce qu'un programme : *Des différentes races d'hommes,* 1775. Enfin l'année 1781 marque une nouvelle époque dans la vie de Kant et une nouvelle ère dans la philosophie : nous n'indiquerons pas ici les ouvrages qui se rattachent à cette époque si féconde et si glorieuse, puisqu'ils doivent trouver leur place plus loin; nous nous bornerons à dire que de 1781, date de la *Critique de la raison pure*, jusqu'en 1798, époque où il prit congé du public (il avait alors soixante-quatorze ans), peu de temps après avoir renoncé à ses cours, qu'il avait toujours faits avec la plus grande exactitude, Kant ne cessa de composer et de publier, soit de grands ouvrages destinés à continuer ou à compléter l'édifice de la nouvelle philosophie, soit des ouvrages moins considérables, ou de petits écrits ayant pour but de l'expliquer ou de la défendre, ou même portant sur des sujets étrangers à la philosophie critique. Ainsi, dans l'espace de dix-sept ans, malgré son âge avancé, il parvint à construire tout entier de ses mains un des systèmes les plus vastes et les plus fortement liés que puisse présenter l'histoire de la philosophie. Il avait voué la dernière partie de sa vie à cette grande œuvre, et il put l'accomplir paisiblement : une seule fois il fut inquiété, ce fut pour sa *Critique de la religion*, et il dut acheter au prix, non d'une rétractation du passé, mais d'une promesse pour l'avenir, le repos et la tranquillité dont il avait besoin. A part cet incident, rien ne troubla la vieillesse du grand philosophe : elle fut calme autant que laborieuse. Témoin de sa gloire et de l'influence que sa philosophie exerçait sur les esprits, il en jouit, mais avec modération, et, s'il rencontra des adversaires, même de sévères et vives critiques, en général la sérénité de son âme n'en fut point altérée. Il mourut peu d'années après celle où il avait en quelque sorte pris sa retraite, le 24 février 1804, âgé de près de quatre-vingts ans.

Nous allons nous occuper tout à l'heure du philosophe; disons d'abord quelques mots de l'homme. En lisant des ouvrages comme la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*, on croirait que celui qui les a écrits devait être un penseur triste et solitaire, toujours renfermé avec lui-même dans son cabinet ou n'en sortant que pour paraître dans sa chaire. Il semble aussi que, pour accomplir de si grandes choses en un si court espace de temps, il ait fallu une vie entièrement retirée. Et pourtant Kant était un homme comme un autre, plus gai même et plus affable que bien d'autres, qui ne sont pas métaphysiciens : il aimait la société, non pas toute espèce de société, mais une société choisie d'amis, même de femmes, qu'il charmait par une conversation instructive sans pédanterie, gaie sans grossièreté, piquante sans méchanceté, et par toutes les qualités aimables de son heureux caractère. Mais il ne donnait au monde et à ses amis que les moments qu'il réservait pour le délassement de son esprit, et il avait l'art si précieux et si difficile de bien distribuer son temps. En général il était extrêmement régulier et méthodique dans sa manière de vivre et dans ses habitudes. Il l'était même jusqu'à la bizarrerie, mais naturellement et sans aucune affectation. Personne n'eut jamais plus de simplicité et de candeur, et ne détesta davantage la fausse originalité et le charlatanisme. Il était doux; tolérant, excepté pour l'intolérance; bienveillant, excepté pour les méchants, et, quoiqu'il eût sans doute conscience de son génie, il était sans orgueil comme sans envie. Sa douceur et sa bonté ne l'empêchaient pas d'ailleurs d'être ferme. Rien au monde n'eût pu ébranler sa fidélité à ses engagements, son attachement à ses amis, et en général son respect pour le devoir. Il avait le mensonge en horreur, et la plus exacte véracité était pour lui un des premiers devoirs de l'homme. A ces vertus Kant joignait la bienfaisance. Malgré la médiocrité de sa fortune, il soulageait ceux de ses parents qui étaient pauvres, et il donnait chaque année aux indigents une somme presque égale à celle qu'il consacrait à sa famille. En un mot, Kant était un homme de cœur, et, ce qui est un grand éloge pour un philosophe, sa vie fut conforme à sa doctrine : la première fut, comme la seconde, profondément morale.

Kant resta de longues années dans cet état d'esprit qu'il a appelé lui-même le sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume le réveilla, c'est-à-dire lui apprit à se défier de la portée de l'esprit humain et de la valeur des spéculations métaphysiques. Il se demanda ce qu'il y a de solide au fond dans ces spéculations toujours vantées par les uns, toujours rabaissées par les autres au rang des chimères, et qui entassent systèmes sur systèmes sans parvenir jamais à satisfaire et à fixer définitivement même les esprits les mieux disposés en leur faveur; il se demanda si ces spéculations ambitieuses ne porteraient point par hasard sur des objets placés en dehors des limites de la connaissance humaine. Mais il se demanda, d'un autre côté, si l'empirisme n'était pas insuffisant à expliquer cette connaissance, même la connaissance sensible, et si sur une telle base on pouvait fonder la morale et la religion qui conviennent à l'humanité. On ne reculait point d'ailleurs devant les conséquences de cette doctrine, on les avouait hautement, et l'âme profondément morale et religieuse de Kant en devait être révoltée.

Mais comment découvrir le vice de l'empirisme et du scepticisme d'une part, du dogmatisme rationnel de l'autre, et la voie que doit suivre la philosophie entre ces deux excès opposés? En remontant aux principes de la connaissance humaine pour en découvrir et en discuter l'origine, la valeur et la portée. Il faut soumettre l'esprit humain tout entier à un examen sévère, afin de reconnaître exactement la nature de sa constitution et les limites dans lesquelles il doit se renfermer, comment se produit en lui la connaissance, et quelle en est la valeur et l'étendue, ce qu'il a le droit d'affirmer ou de croire, et ce qu'il doit savoir ignorer. Par là on verra clairement, d'un côté, jusqu'à quel point le dogmatisme est légitime et où il cesse de l'être, et, de l'autre, ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans l'empirisme et le scepticisme. C'est pour avoir manqué à cette condition, que la première de ces deux doctrines a si ambitieusement exagéré la portée de l'esprit humain, et c'est aussi pour n'avoir pas scruté assez profondément la nature de la connaissance humaine, que la seconde l'a si grossièrement mutilée et restreinte. De là aussi ces querelles incessantes dont l'histoire de la philosophie nous donne le spectacle, où les uns n'hésitent pas plus à nier ou à douter, que les autres à affirmer. Pour terminer ces querelles, il faut rappeler les uns et les autres à l'étude de l'esprit humain, de sa nature et de ses lois, de ses bornes et de sa portée. Ainsi fera-t-on une juste part à l'expérience et à la raison, au doute et à l'affirmation ou à la croyance, et conciliera-t-on ces éléments, jusqu'alors en guerre, au sein d'une sage philosophie. C'est du moins ce que Kant veut entreprendre.

L'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour les soumettre à un examen critique, n'est pas sans doute une idée nouvelle. Sans parler de la philosophie ancienne, c'est par là que débute Descartes, c'est-à-dire la philosophie moderne. Qu'est-ce, en effet, que le doute méthodique de Descartes, sinon la résolution de remettre toutes ses connaissances à l'examen? et qu'est-ce que cet examen, sinon celui des principes ou des facultés d'où dérivent ces connaissances, des fondements sur lesquels repose tout l'édifice? Par là, non-seulement Descartes a proclamé le principe de la liberté d'examen, et, en affranchissant la pensée, fondé la philosophie moderne, mais il lui a donné aussi ce caractère critique, qui, en se développant de plus en plus, devait préparer et produire la philosophie kantienne. Locke, tout adversaire qu'il est du cartésianisme, ne s'en rattache pas moins à ce grand mouvement philosophique dont Descartes est l'auteur. Le titre seul de son ouvrage, *Essai concernant l'entendement humain*, en indique assez le caractère. A cet ouvrage, où Locke attaquait au nom de l'empirisme la théorie cartésienne des idées innées, Leibnitz opposait au nom du cartésianisme et de sa propre philosophie ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Plus tard, l'idéaliste Berkeley publia son *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, et enfin le sceptique Hume, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*, expose avec une remarquable précision la nécessité de soumettre à une exacte critique les facultés de l'intelligence, afin d'en découvrir les lois et les principes, et d'en déterminer la valeur. Voilà bien déjà l'idée de Kant.

Mais si Kant trouva cette idée dans Hume, qui lui-même ne l'avait pas inventée, il sut l'envisager sous un jour tout nouveau. C'est ici qu'éclate la profonde originalité de ce penseur, et c'est par là qu'il a fondé une philosophie tout à fait nouvelle, la philosophie critique. Nous avons déjà indiqué d'une manière générale le double but de cette philosophie; il s'agit : 1° de déterminer la part de la raison dans la connaissance, et de montrer par ce moyen l'erreur de l'empirisme; 2° de discuter la valeur et la portée de la connaissance ainsi rendue à sa véritable origine, et de mettre un terme aux longues erreurs et à la lutte constante du scepticisme et du dogmatisme, en les renfermant tous les deux dans leurs bornes légitimes. Tel est en effet le double but de la critique de Kant, et cette critique, ainsi entendue, est la condition première de toute véritable philosophie. En expliquant ces points fondamentaux de la philosophie de Kant, nous en ferons comprendre toute l'originalité.

I. Distinguant dans la connaissance deux sortes d'éléments, les uns empiriques, c'est-à-dire qui viennent des sens extérieurs ou du sens intime, les autres que l'esprit tire de lui-même, ou qui viennent de la raison, Kant entreprend de dégager les seconds des premiers, et, en les considérant indépendamment de toute donnée empirique, d'en construire une science *pure* ou *à priori*, comme la logique ou les mathématiques. En même temps cette science pure de la raison devra embrasser tous les principes *à priori* qui dérivent de cette faculté, en marquant la place et en déterminant le rôle de chacun dans l'ensemble de la connaissance.

Or il est vrai de dire que personne avant Kant n'avait eu l'idée de dégager entièrement dans la connaissance humaine les éléments purs ou rationnels des éléments empiriques, pour faire exactement la part de la raison dans la connaissance, et que ceux-là même qui avaient le mieux distingué la raison des sens n'avaient pas songé à faire la science de la raison pure, ou de la raison considérée en elle-même et indépendamment de tout élément étranger. Aucun philosophe, par conséquent, n'avait songé encore à tracer un tableau complet et systématique des principes *à priori* de la connaissance, c'est-à-dire un tableau où tous fussent représentés et chacun à sa place ou suivant son rôle.

Pour trouver dans l'histoire de la philosophie quelque chose d'analogue à cette partie de l'œuvre de Kant, il faudrait remonter jusqu'à la logique d'Aristote. Mais la logique d'Aristote ne s'occupe que des lois de la pensée en général, abstraction faite des objets auxquels elle peut s'appliquer, tandis que la science, que Kant entreprend de fonder sous le nom de critique de la raison pure, cherche à dégager de tout élément empirique et à considérer dans toute la pureté de leur origine les principes *à priori* qui se rapportent à la connaissance de certains objets déterminés, comme la nature ou la liberté.

Kant devait comprendre la morale, comme en général toute la connaissance humaine, dans cette entreprise. Il a parfaitement vu que si l'empirisme est insuffisant à expliquer la connaissance en général, il perd la morale en voulant la fonder sur les données de l'expérience, et qu'on n'en peut chercher les principes ailleurs que dans la raison; et ici encore il a entrepris de dégager absolument les principes *à priori* qui dérivent de la raison, des éléments empiriques auxquels ils peuvent

être mêlés et avec lesquels on ne saurait les confondre ou les associer sans en ruiner ou en compromettre l'autorité. C'est là une des parties les plus originales de la philosophie de Kant. Nous y reviendrons; bornons-nous ici à remarquer que Kant, en combattant l'empirisme sur le terrain de la morale, a entrepris le premier, du moins avec cette précision, de faire de cette science une science entièrement pure ou indépendante de l'expérience.

Faire exactement la part de la raison dans toutes les parties de la connaissance humaine, et par là rendre compte de la connaissance et en particulier de la morale, telle est donc la première tâche que se propose Kant dans sa critique, et c'est pourquoi il lui a donné aussi le titre de critique de la raison pure. Cette critique suppose qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience, puisqu'elle n'est autre chose que l'examen de ces éléments; par conséquent, elle doit commencer par en établir l'existence. Comment Kant prouve-t-il, contre Hume et l'empirisme, qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience? et comment, cela prouvé, parvient-il à découvrir et à dégager ces éléments? En répondant à ces questions, nous ferions ressortir davantage encore l'originalité de sa philosophie; mais, pour y répondre, il faudrait entrer dans des détails qui trouveront leur place plus loin. Qu'il nous suffise ici d'avoir exposé le but et le caractère de cette partie de la critique.

II. Mais il ne suffit pas de rétablir contre l'empirisme les éléments purs ou *à priori* qui entrent dans la connaissance humaine; il ne suffit pas d'en tracer un tableau systématique et complet; il faut encore en examiner la valeur et la portée. C'est même là la grande question pour Kant, la question fondamentale de la critique. Kant ne se met à la recherche des principes *à priori* de la connaissance, il n'entreprend d'en déterminer la nature et les caractères, que pour en déterminer ensuite la valeur et la portée. Or, par ce côté encore, la philosophie de Kant est profondément originale. Kant a conçu et traité ce problème avec une précision sans exemple, et il en a donné lui-même une solution toute nouvelle.

Tout à l'heure nous l'avons montré se tournant contre l'empirisme; il faut le montrer maintenant s'attaquant tout à la fois à l'ancien dogmatisme et à l'empirisme. Celui-ci nie ce qu'il devrait se borner à mettre en doute, ou ce qu'il devrait admettre comme l'objet d'une croyance fondée sur la raison, sinon comme un objet de connaissance; celui-là prétend connaître ce qui dépasse les limites de l'esprit humain. D'où vient l'erreur du premier et l'illusion du second? De ce qu'ils n'ont pas commencé par soumettre à un sévère examen les principes sur lesquels repose la connaissance humaine; de ce que la critique leur a manqué. Pour détruire cette erreur, source d'abus déplorables, et pour dissiper cette illusion, d'où sortent tant de beaux, mais vains systèmes; pour mettre fin d'un seul coup à la lutte incessante de ces deux doctrines, également dogmatiques, mais en sens divers, il faut donc remonter aux principes fondamentaux de la connaissance, et les soumettre à un examen qui en fasse voir la valeur et la portée. Par là, comme nous l'avons déjà dit, on saura exactement ce qu'il y a de vrai et de faux dans le dogmatisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'empirisme

et le scepticisme; et ces deux doctrines qui se combattaient, faute de bien connaître la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, se réconcilieront et se fondront au sein d'une philosophie qui, en déterminant exactement la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, lui apprendra ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas: *quid valeant humeri, quid ferre recusent.* De quelque manière qu'on juge les résultats auxquels Kant est arrivé sur cette grande question, quand même on lui reprocherait d'avoir resserré le dogmatisme en des limites trop étroites, et d'avoir fait au scepticisme une trop large part, il aurait toujours la gloire d'avoir posé ce problème et d'en avoir déterminé les conditions avec une précision admirable. Mais il est difficile de séparer dans l'œuvre critique de Kant le problème de la solution qu'il en a donnée, et, sans entrer encore dans beaucoup de détails, il suffit d'en indiquer les résultats généraux pour en faire saisir aussitôt la nouveauté.

Nous avons vu que Kant se sépare de Hume et de l'empirisme en admettant dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas des sens, mais que l'esprit tire de lui-même : en cela Kant se distingue au milieu de son siècle, dévoué à la philosophie de la sensation; mais en même temps il partage l'amour de son siècle pour l'expérience, et sa crainte de l'hypothèse et des spéculations métaphysiques. Toute la métaphysique des siècles passés n'est plus à ses yeux qu'un dogmatisme vermoulu. Ce n'est pas qu'il admette qu'on puisse être indifférent au sujet des questions qu'agite la métaphysique : il reconnaît qu'il n'y en a pas de plus hautes ni de plus intéressantes. Mais il demande aussi ce que, sur ces questions, l'ancienne métaphysique a produit jusqu'ici de solide et de durable. N'est-ce pas que jusqu'ici elle a bâti dans le vide, et qu'elle a pris des hypothèses pour des réalités? L'hypothèse, tel est en effet l'écueil de l'ancienne métaphysique, ou du dogmatisme sans critique. L'expérience, telle est l'ancre que la critique propose d'abord à l'esprit humain pour le sauver de cet écueil. En effet, bien que Kant n'entende pas l'expérience à la manière de Hume et de Locke, tout en reconnaissant qu'elle-même serait impossible sans les éléments purs ou *à priori* qu'y ajoute la raison, il limite la valeur de ces principes à cet usage, c'est-à-dire que, selon lui, nous n'en pouvons affirmer autre chose, sinon qu'ils servent à rendre l'expérience possible, et en général il limite la connaissance humaine à l'expérience ainsi entendue. Tout ce qui dépasse les limites de l'expérience dépasse les limites de la connaissance; et, si nous pouvons concevoir quelque chose au delà, comme Dieu, nous ne pouvons le connaître d'une manière déterminée, et nous ne sommes pas même fondés à en affirmer l'existence. Heureusement Kant ne s'en tient pas à cette étroite doctrine. Elle a sur l'empirisme vulgaire l'avantage de rendre à la raison les principes que celui-ci attribuait à la seule expérience, et d'admettre au moins comme possible ce qu'il niait et rejetait audacieusement. Mais cet avantage serait bien mince, s'il fallait s'y borner. Kant échappe par la morale, ou, selon son langage, par la critique de la raison pratique, au scepticisme où l'a conduit la critique de la raison spéculative : car il distingue de la raison spéculative ou théorique la raison pratique; et la faculté qu'il refuse à la première de pouvoir déterminer et affirmer

quelque chose en dehors des limites de l'expérience, il l'accorde à la seconde. Mais d'où vient à la raison pratique cette puissance que n'a pas la raison spéculative, et quelles en sont les limites ? C'est ce qu'il faut ici indiquer en quelques mots.

Les principes *à priori* qui servent à constituer la connaissance de la nature, ou, comme dit Kant, à rendre l'expérience possible, c'est-à-dire les principes de la raison spéculative ou théorique, sont sans doute des principes nécessaires; mais de quel droit affirmer que cette nécessité n'est pas purement relative à la constitution de notre esprit? Comment prétendre que ce sont autre chose que des conditions imposées par cette constitution même à la possibilité de l'expérience ? Que si, d'un autre côté, nous concevons quelque chose qui échappe à ces conditions, sur quel fondement en déterminer la nature et en affirmer la réalité, à moins que nous ne nous adressions à la morale, c'est-à-dire que nous ne passions de la raison spéculative à la raison pratique? Jusque-là il n'y aura pour nous que pures conceptions, possibles sans doute et peut-être même nécessaires à l'achèvement de la connaissance spéculative, mais dont la réalité objective restera hypothétique. Mais interrogez la raison pratique, c'est-à-dire examinez les principes *à priori* qu'elle impose à la volonté : ces principes ne sont pas nécessaires seulement pour notre volonté, ils sont nécessaires absolument, car ils s'imposent également à la volonté de tout être raisonnable, quel qu'il soit; par conséquent, ils ont une valeur objective qu'il est impossible de mettre en doute. Voilà donc établie par la raison pratique une vérité objective, absolument indépendante de l'expérience, la vérité de la loi morale. Maintenant, tout ce qui est nécessairement lié à cette vérité, tout ce qui en est la condition ou la conséquence, devra être admis par cela même. Or, telles sont précisément la liberté de la volonté, la survivance de l'âme, la divine Providence. La première est la condition même de la loi morale; les deux autres en sont les conséquences. Ainsi la raison pratique, en posant la loi morale comme une vérité absolue, assure en même temps la réalité objective de ce dont la raison spéculative ne pouvait affirmer que la possibilité. La loi morale est donc, pour Kant, l'unique fondement sur lequel nous pouvons nous appuyer pour déterminer et affirmer quelque chose en dehors de l'expérience; et, puisque ce fondement est unique, toute détermination et toute affirmation de ce genre n'a de valeur qu'autant qu'elle s'y appuie, et trouve ses limites dans cette condition même. C'est ainsi que Kant oppose au scepticisme auquel l'a conduit la critique de la raison spéculative un dogmatisme moral, qui a pour fondement l'inébranlable autorité de la loi morale, et pour corollaires le fait désormais certain de la liberté, puisque ce fait est la condition même de la pratique de cette loi, et la croyance à l'immortalité de l'âme et à la divine Providence, puisque autrement la destination morale de l'homme ne pourrait être accomplie.

Telle est la solution à laquelle Kant arrive sur cette grande question dont il a fait le principal objet de sa critique. On voit en quelles limites il renferme la connaissance humaine d'un côté, et quelle portée il lui accorde de l'autre; quelle part il fait au scepticisme né de l'empirisme, et quelle part au dogmatisme issu du rationalisme. Dans cette solution,

Kant suit à la fois et réforme l'esprit de son siècle. Fidèle à cet esprit, il réduit d'abord la connaissance humaine à l'expérience, et condamne comme de vaines hypothèses toutes les spéculations tentées par l'ancienne métaphysique pour saisir quelque chose au delà; mais, après s'être déjà séparé de cet esprit, en élargissant la base de l'expérience, c'est-à-dire en y rétablissant les conditions *à priori* ou les éléments rationnels qu'on y avait méconnus, après s'en être séparé aussi en admettant au moins comme possible ce que l'étroit empirisme du temps n'hésitait pas à regarder comme faux, il se sépare bien plus encore des doctrines régnantes, en attaquant la morale de l'empirisme, c'est-à-dire la morale du plaisir ou de l'intérêt, ou la morale plus pure, mais tout aussi insuffisante, du sentiment, en proclamant, à la place de ces principes arbitraires et variables le principe absolu et universel de la loi morale, du devoir, et, cette première vérité une fois établie, en y rattachant toutes celles qui en dépendent et qui deviennent ainsi elles-mêmes autant de vérités morales, la liberté, l'immortalité de l'âme et la divine Providence.

Scepticisme métaphysique et dogmatisme moral, voilà, en un mot, sur ce point, le double résultat de la critique de Kant. A l'ancien dogmatisme il oppose son scepticisme; au scepticisme ou au dogmatisme négatif de son temps, son dogmatisme moral. Il entreprend à la fois de détourner la philosophie des vaines spéculations où s'égarait le premier, en lui montrant les étroites limites de la connaissance humaine, et de sauver des attaques du second les titres de notre dignité et les vérités dont nous avons besoin pour concevoir et accomplir notre destination. D'un côté, il rappelle l'homme au sentiment de sa faiblesse intellectuelle; de l'autre, à la conscience de sa grandeur morale.

Cette entreprise, tentée après le long règne de la philosophie dogmatique du XVII[e] siècle, et au milieu des égarements du scepticisme radical du XVIII[e], ne rappelle-t-elle pas, malgré toutes les différences qui les séparent, celle de Socrate? Socrate aussi s'attaquait à la fois, d'une part, à l'ambitieux mais stérile dogmatisme des anciennes écoles, et, de l'autre, au scepticisme immoral des sophistes. Au premier il opposait une réserve ironiquement sceptique; mais il défendait énergiquement contre le second la dignité humaine, la vertu, la justice et le droit, la Providence divine, l'espoir en une autre vie, et il les rappelait l'un et l'autre à la connaissance de soi-même : Γνῶθι σεαυτόν.

La philosophie de Socrate était profondément humaine. On a dit qu'il avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. On en pourrait dire autant de Kant. En général, le caractère pratique domine dans la philosophie du XVIII[e] siècle, comme dans celle du XVII[e] le caractère spéculatif, et, tandis que celle-ci, tout en affranchissant l'esprit humain du joug de la scolastique, se préoccupait de Dieu au point d'oublier l'homme; celle-là se préoccupa de l'homme au point d'oublier Dieu. Comme la philosophie du XVIII[e] siècle, mais avec plus de profondeur et d'élévation, la philosophie de Kant est pratique, puisque la raison pratique, c'est-à-dire la morale, en est le principal fondement; comme elle, il revendique la personnalité humaine, mais il la place dans la liberté morale, et, la morale une fois établie sur le fondement de la raison pratique, sur le devoir et la liberté, il ne craint

pas de lui donner pour couronnement la croyance à l'existence de Dieu, en sorte que l'adversaire de l'ancienne théodicée ou de l'ancienne métaphysique devient aussi celui de l'athéisme, et que l'ennemi de tout ce qui, de près ou de loin, rappelle le mysticisme, finit par un acte de foi religieuse fondé sur la raison pratique.

III. On a vu que la critique kantienne consiste à remonter aux principes ou aux conditions *à priori* de la connaissance humaine. Or, tel doit être le point de départ et telle est la condition de la métaphysique tout entière. Qu'est-ce, en effet, que la métaphysique? Kant la définit quelque part un inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure. Mais quels sont les titres et quelle est l'étendue de ces richesses? voilà ce qu'il faut savoir avant tout. De là deux parties dans la métaphysique : la première, qui remonte jusqu'aux principes de la connaissance pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée, c'est la *critique;* la seconde, qui constate et systématise toutes les connaissances *à priori*, qu'on peut élever sur le terrain préparé par la première, c'est la *doctrine*. La première est la condition nécessaire, ou, comme dit Kant, la propédeutique de la seconde : sans elle, il n'y a pour la métaphysique qu'assertions chimériques, ou, tout au moins, que gratuites hypothèses; mais, d'un autre côté, sans la seconde, la métaphysique n'a fait encore que poser et assurer ses fondements : l'édifice n'existe pas. La critique est le commencement de la métaphysique; mais elle n'en est que le commencement. C'est dans l'union de ces deux parties, la première comme préparation, la seconde comme construction, que consiste la véritable métaphysique.

Il faut le reconnaître, quoiqu'on eût souvent proclamé avant Kant la nécessité de commencer la philosophie par l'examen des principes mêmes de la connaissance, on n'avait jamais distingué et séparé si profondément cet examen des principes de celui des résultats, ou, pour employer les termes de Kant, la critique de la doctrine. C'est que cet examen même n'avait pas encore été élevé jusqu'à la hauteur d'un véritable système; c'est à Kant qu'appartient l'honneur de l'avoir ainsi et conçu et exécuté pour la première fois. Quoi qu'on puisse penser de la méthode particulière qu'il y a appliquée et des résultats auxquels il est arrivé, soit dans la partie critique, soit dans la partie doctrinale de sa philosophie, on ne peut nier l'immense service qu'il a rendu à l'esprit humain en ne proclamant pas seulement comme un précepte, à l'exemple de Socrate, ou comme une méthode trop vite oubliée, à l'exemple de Descartes, mais en érigeant en système la première de toutes les connaissances et la condition de toutes les autres : la connaissance de la faculté de connaître, c'est-à-dire de l'origine, de la nature et de la valeur de ses principes.

En même temps Kant proclame, comme Descartes, mais avec bien plus de force et de netteté, le principe sacré et inviolable de la liberté de penser. Il comprit parfaitement que toute restriction apportée à ce principe en altère la nature et la vertu; aussi réclame-t-il pour la philosophie une absolue indépendance. Notre siècle est le siècle de la critique, s'écrie-t-il quelque part avec une juste fierté; rien ne peut s'y soustraire, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. Ce droit de tout soumettre au libre examen de la raison, Kant

ne manqua pas de l'appliquer à la religion même, et il fut par là un des fondateurs de cette libre interprétation des livres et des dogmes sacrés à laquelle on a donné le nom de *rationalisme*. Rappelons aussi qu'il vit dans la révolution française l'avénement et l'application de ce droit primitif et sacré de la raison humaine de tout soumettre à son tribunal, et de renouveler les institutions et les mœurs publiques conformément à ses lois ; il en salua l'aurore avec reconnaissance. A plus forte raison, ne reconnaît-il pas de limites à la liberté de penser dans le cercle même de la spéculation philosophique ; elle doit être absolue. Le philosophe ne doit songer qu'à l'intérêt de la vérité, et l'on ne peut lui opposer d'autre autorité que celle de la raison. Toute doctrine qui se présente au nom de la vérité et de la raison, quelle qu'elle soit et si contraire qu'elle puisse paraître aux intérêts de la politique vulgaire et de la religion établie, doit pouvoir se produire au grand jour; c'est à la raison même, et non à la force armée, qu'il appartient d'en faire justice si elle est mauvaise, et, loin que les vrais intérêts de l'humanité puissent souffrir de cette liberté accordée à toutes les doctrines, l'humanité ne peut qu'y gagner : la vérité se fera jour et la vérité ne saurait être funeste. En réclamant et en appliquant ainsi sa liberté de penser, Kant a aussi le mérite de débarrasser la philosophie de toute cette hypocrisie dont elle use trop souvent et qui la dégrade sans la servir. Il répète souvent que la sincérité est le premier devoir du philosophe, et, disons-le à son honneur, jamais il n'a manqué à ce devoir.

La critique, c'est-à-dire la première partie de la philosophie de Kant, considère la raison pure soit dans son rapport à la connaissance, soit dans son rapport à la volonté : de là la *critique de la raison pure* (*spéculative*), et la *critique de la raison* (*pure*) *pratique;* entre ces deux critiques, Kant à placé plus tard comme un lien et une transition la *critique du jugement,* et ces trois critiques constituent l'ensemble de son système critique.

Maintenant, aux deux parties essentielles et distinctes de la critique, correspondent dans la doctrine deux parties également essentielles et distinctes : la *métaphysique de la nature,* et la *métaphysique des mœurs.* Nous suivrons cet ordre et ces divisions, et nous compléterons l'idée que nous devons donner ici de la philosophie de Kant, par l'analyse rapide de ses principaux ouvrages.

Critique. 1°, *Critique de la raison pure,* — Kant commence par reconnaître que l'exercice de nos sens est la condition du développement de notre activité intellectuelle : car sans les sens elle ne serait provoquée par rien, et elle n'aurait point de matière à laquelle elle pût s'appliquer; mais il prétend en même temps que les sens ne suffisent pas à expliquer la connaissance humaine tout entière, pas même cette partie de la connaissance qu'on appelle l'expérience. En effet, que donnent les sens? Le particulier et le contingent. Si donc il y a des connaissances universelles et nécessaires, elles ne peuvent venir des sens ou de l'expérience. L'universalité et la nécessité sont comme un double criterium, à l'aide duquel on pourra distinguer les connaissances qui viennent de l'expérience, ou qui sont *à posteriori,* de celles qui n'en viennent pas ou qui sont *à priori*. Or, qu'il y ait des connaissances marquées de ce double caractère, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les sciences, particulièrement sur les sciences mathématiques;

il suffit même d'interroger le sens commun. Bien plus, que serait l'expérience même, réduite aux données des sens? Une collection de représentations partielles, isolées, sans lien et sans unité, quelque chose qui ne mériterait pas le nom de connaissance. Il faut donc que dans cette connaissance même, qu'on appelle l'expérience, il y ait, outre les données fournies par les sens, certains éléments universels et nécessaires, qui, en s'appliquant à ces données, les convertissent en une véritable connaissance; et ces éléments ne peuvent dériver de l'expérience, puisqu'il faut qu'ils existent pour que l'expérience soit possible. Ainsi deux sortes d'éléments dans la connaissance, même dans la connaissance sensible : les éléments empiriques, ou *à posteriori* : ce sont les données des sens, ou tout ce que l'esprit *reçoit* des objets avec lesquels il est en rapport par les sens; et les éléments rationnels, ou *à priori* : c'est tout ce que l'esprit tire de lui-même pour l'ajouter aux données sensibles. Les premiers sont appelés la matière, et les autres la forme de la connaissance.

Cette distinction établie, il s'agit de dégager les éléments purs ou *à priori* des éléments empiriques avec lesquels ils sont mêlés, afin de tracer ainsi un tableau des conditions *à priori* de la connaissance, et, par l'examen de ces conditions, de déterminer la valeur et l'étendue de la connaissance elle-même. Mais comment opérer ce dégagement? En éliminant successivement dans la connaissance ce qu'elle contient de particulier et de variable : par là on obtiendra ce qu'elle a d'universel et de constant; on écartera la matière de la connaissance, le reste sera forme.

Telle est la méthode appliquée ici par Kant aux facultés qui concourent à la formation de la connaissance. Ces facultés sont d'abord la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des *affections* ou des *sensations* qu'ils produisent en nous. Ces intuitions ou représentations sensibles, les seules dont nous soyons capables, constituent la matière de la connaissance; mais elles ne constituent pas à elles seules la connaissance tout entière, car elles sont par elles-mêmes isolées et sans lien : il faut une *faculté* qui les réunisse et les coordonne par une puissance qui lui soit propre; et cette faculté, qui n'est plus simplement une *réceptivité*, mais une véritable *spontanéité*, c'est l'*entendement*. La partie de la *Critique de la raison pure*, qui traite de la sensibilité, se nomme *esthétique transcendantale*, et celle qui traite de l'entendement *logique transcendantale*.

Dans la sensibilité, Kant comprend le sens intime aussi bien que les sens externes; et, faisant abstraction, d'une part, de tout ce que l'entendement peut y ajouter; de l'autre, de tout ce qu'il peut y avoir de particulier, de variable, ou d'empirique, c'est-à-dire de tout ce qui s'y rapporte à la sensation, pour ne s'occuper que de ce qu'il y a d'universel et de constant, c'est-à-dire de tout ce qui réside *à priori* dans la nature même de la sensibilité, il trouve ainsi deux concepts purs ou deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps : le premier qui est exclusivement la forme des sens extérieurs; le second qui est d'abord et immédiatement la forme du sens intime, ensuite et médiatement celle des sens extérieurs. En effet, d'un côté, nous ne pouvons nous

représenter les objets extérieurs sans nous les représenter dans l'espace; et, d'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter nos propres modifications sans nous les représenter dans le temps; et, par suite, le temps est aussi nécessaire à la représentation des phénomènes extérieurs, qui correspondent à ces modifications internes. Le temps et l'espace sont donc les formes pures de la sensibilité en général, dont les intuitions ou les représentations sont la matière. Celles-ci correspondent à l'*objet* avec lequel nous sommes en rapport par le moyen des sens; celles-là viennent du *sujet* même, puisqu'elles sont imposées *à priori* à toute représentation des objets.

De là Kant conclut que l'espace et le temps ne sont rien en soi, et que nous ne pouvons les considérer que comme les conditions *subjectives* de *notre* manière de nous représenter les choses. Comment, en effet, attribuer une valeur objective à des formes que l'esprit tire de lui-même *à priori* ou antérieurement à la connaissance des objets mêmes? Supposez un esprit autrement constitué que le nôtre, que seront pour lui l'espace et le temps? Il suit de là encore qu'en nous représentant les choses comme existant dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire, par exemple, d'une manière continue ou successive, nous ne pouvons nous flatter de les connaître telles qu'elles sont *en soi :* nous ne les connaissons que sous certaines conditions que nous impose notre constitution sensible ou le mode de représentation qui nous est propre, et, par conséquent, que comme elles nous *apparaissent* en vertu de ces conditions mêmes. Dans un esprit autrement constitué, ces conditions disparaissant, cette manière de se représenter les choses disparaîtrait aussi ou changerait de nature.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, ne sont pas encore la connaissance; il faut, comme nous l'avons déjà dit, qu'une faculté les réunisse et les coordonne pour les convertir en connaissance, et cette faculté, c'est l'entendement. Mais l'entendement ne peut remplir sa fonction qu'au moyen de certaines lois *à priori* ou de certains concepts purs, auxquels il ramène la diversité des intuitions que lui fournit la sensibilité, de même que la sensibilité ne peut remplir la sienne que sous certaines conditions qui sont les formes mêmes de l'intuition. Il s'agit de découvrir et de déterminer ces lois *à priori*, ou ces concepts purs sous lesquels l'entendement ramène, ou, comme dit Kant, subsume les intuitions de la sensibilité, pour les convertir en connaissance. Or, comme l'opération par laquelle a lieu ce résultat, n'est autre chose que le jugement, si l'on fait abstraction dans nos jugements de toute matière de la connaissance, pour n'en considérer que les formes générales et constantes, on obtiendra ainsi les concepts purs, ou, suivant une expression en partie renouvelée d'Aristote, les *catégories* de l'entendement.

Le jugement a quatre formes dont chacune en comprend trois : 1° *quantité :* jugements *généraux*, *particuliers*, *singuliers;* 2° *qualité :* jugements *affirmatifs*, *négatifs*, *limitatifs;* 3° *relation :* jugements *catégoriques*, *hypothétiques*, *disjonctifs*, 4° *modalité :* jugements *problématiques*, *assertoriques*, *apodictiques*.

A ces diverses formes du jugement correspondent autant de catégories ou de concepts purs de l'entendement. En voici la liste : 1° *quantité :*

*unité, pluralité, totalité* (*universalité*); 2° *qualité : réalité, négation, limitation;* 3° *relation : inhérence et substance* (*substantia et accidens*), *causalité* et *dépendance* (cause et effet), *communauté* (action réciproque); 4° *modalité : possibilité*-impossibilité, *existence* non-existence, *nécessité*-contingence.

Kant résout la question de la valeur objective des catégories, comme il a résolu celle de la valeur objective des formes de la sensibilité, Les catégories de l'entendement sont les conditions *à priori* de la connaissance des objets sensibles, de même que les formes de la sensibilité sont les conditions *à priori* de l'intuition de ces objets. Elles dérivent de la nature même de l'entendement, comme le temps et l'espace de la nature même de la sensibilité. Elles ne se règlent donc pas sur la nature des choses qu'elles servent à nous faire connaître, et, par conséquent, elles ne peuvent être considérées comme des lois objectives. Elles sont les lois de notre esprit; lois nécessaires sans doute, mais relatives à notre constitution et qui disparaîtraient avec elle. D'où il suit que nous ne connaissons pas les choses comme elles sont en elles-mêmes, ou, pour parler le langage de Kant, à l'état de *noumènes;* mais comme elles nous apparaissent sous certaines conditions subjectives déterminées par la nature de notre esprit, c'est-à-dire à l'état de *phénomènes*.

La connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute, Elle est constituée, elle n'est pas achevée. Il faut donc admettre une troisième faculté dont les principes portent la connaissance à sa plus haute unité, ou lui servent de principes régulateurs suprêmes, et cette faculté supérieure, Kant la désigne particulièrement sous le nom de *raison pure* (quoique d'une manière générale il désigne aussi sous ce nom l'ensemble de tous les principes *à priori* de la connaissance spéculative et pratique). La raison pure a pour caractère de dépasser les limites de la sensibilité et de l'entendement, c'est-à-dire de l'expérience, sinon en nous faisant connaître quelque chose en dehors de ces limites, du moins en nous fournissant des principes où nous puissions rattacher l'ensemble de l'expérience même ou de la connaissance sensible. C'est pour cela aussi qu'il donne à ces principes le nom platonicien d'*idées*. De même que Kant a déduit les catégories de l'entendement des formes logiques du jugement, de même il entreprend ici de déduire les idées de la raison des formes logiques du raisonnement. Il obtient ainsi les trois *idées* du *moi*, du *monde* et de *Dieu*, qu'il donne pour fondements à autant de sciences transcendantales, dont il va d'ailleurs ruiner les conclusions, la *psychologie rationnelle*, la *cosmologie rationnelle* et la *théologie rationnelle*.

Et d'abord quelle est la valeur de ces idées? Elles servent de principes régulateurs à la connaissance, en lui prescrivant une unité supérieure à celle que peut atteindre l'entendement. Mais étendent-elles en effet la connaissance au delà des limites de l'expérience, ou nous font-elles véritablement connaître quelque chose en dehors de ces limites? Non, répond Kant. Selon lui, en effet, il n'y a pas de véritable connaissance sans intuition, et il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition sensible. Les idées de la raison nous font bien concevoir quelque chose de supérieur à l'expérience; mais elles n'en peuvent

garantir ni les attributs ni la réalité ; par conséquent, toute science qui, au lieu de considérer simplement ces idées comme des principes régulateurs, les érige en principes constitutifs de connaissances, dépasse les limites assignées à l'esprit humain, et n'aboutit qu'à des conceptions sans fondement. Partant de là, Kant examine successivement les assertions dogmatiques de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles, pour montrer qu'elles reposent sur une illusion naturelle à l'esprit humain, mais que doit dissiper la critique. C'est là l'objet de la troisième partie de la *Critique de la raison pure*, appelée du nom de *Dialectique transcendantale*. La psychologie rationnelle conclut faussement de l'unité transcendantale du sujet à son unité réelle et absolue : tout ce qu'elle enseigne sur la distinction de l'âme et du corps, sur la nature et la durée du principe pensant, conçu comme un principe distinct et séparable, n'est qu'une suite de *paralogismes*. Nous ne savons rien de la nature intérieure de l'âme et du corps ; par conséquent, nous ne pouvons affirmer qu'ils sont réellement distincts. — Dans la cosmologie, la raison, quand elle n'est pas éclairée par la critique, arrive, sur les problèmes qu'elle soulève, à des solutions contradictoires, qu'elle démontre avec une égale force, et auxquelles Kant a donné le nom d'*antinomies de la raison pure*. Ainsi elle établit également, 1° que le monde a des limites dans le temps et dans l'espace, — et qu'il n'en a pas ; 2° qu'il n'existe dans le monde que le simple ou le composé du simple, — et qu'il n'y existe rien de simple ; 3° qu'il faut admettre dans le monde une causalité libre, — ou que tout dans le monde arrive d'après les lois nécessaires de la nature ; 4° que, pour expliquer le monde, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en fasse partie ou qui en soit la cause, — et qu'il n'existe aucun être absolument nécessaire ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause. La critique prétend résoudre ces antinomies, en montrant qu'elles naissent toutes d'une illusion qui consiste à prendre les phénomènes pour des choses en soi. Il suffit, pour les dissiper, de dissiper cette illusion. En effet, pour les deux premières, si le monde et les choses, en tant que nous nous les représentons dans l'espace et dans le temps, ne sont que des phénomènes, la thèse et l'antithèse, qui les considèrent comme des choses en soi, sont également fausses : on ne peut dire ni que le monde est fini dans l'espace et dans le temps, ni qu'il est infini ; pareillement on ne peut dire ni que tout est simple ou composé du simple, ni qu'il n'y a rien de simple : car parler du monde et des choses comme existant dans le temps et dans l'espace, c'est parler suivant notre manière de nous les représenter, et non suivant ce qu'elles sont en soi : ce qu'elles sont en soi, nous l'ignorons absolument. Quant aux deux dernières antinomies, la contradiction que nous y trouvons entre la thèse et l'antithèse, quand nous considérons les phénomènes comme des choses en soi : par exemple, quand nous regardons la loi de la causalité comme une loi de la nature même des choses, cette contradiction s'évanouit dès que nous ne faisons plus cette confusion, et ainsi, en se plaçant à deux points de vue différents, on peut concilier la thèse et l'antithèse. Par exemple, nous pouvons considérer à la fois nos actions comme nécessaires et comme libres : comme nécessaires au

point de vue phénoménal; comme libres au point de vue d'un monde supérieur, d'un monde intelligible, où la raison détermine par elle-même la volonté, et par là constitue la liberté. Ainsi encore on peut dire à la fois et que tout est contingent dans le monde, et que tout y dérive d'un être nécessaire : dans la première assertion, on considère le monde au point de vue phénoménal; dans la seconde, on se place à un point de vue supérieur. Mais si ces assertions, en apparence contradictoires, peuvent fort bien aller ensemble, il est impossible de démontrer la vérité absolue de l'idée de la liberté et de celle de Dieu, au moins par la raison théorique ou spéculative. Ces idées nous font concevoir un ordre de choses distinct de celui de la nature; mais elles ne peuvent en garantir la réalité, car tout ce qui sort des limites de l'expérience est pour nous transcendant, c'est-à-dire inaccessible. — C'est à l'aide de ce principe que Kant prétend ruiner tous les arguments de la théologie rationnelle ou spéculative. Ramenant toutes les preuves spéculatives de l'existence de Dieu à trois, la preuve *ontologique*, qui conclut des attributs de l'être premier à son absolue existence; la preuve *cosmologique*, qui conclut de l'absolue nécessité de l'existence de quelque chose aux attributs de l'être premier; et enfin la preuve *physico-théologique*, qui conclut de l'ordre et de l'harmonie du monde à une cause intelligente, il s'efforce d'établir que les deux premières sont impuissantes à nous faire passer légitimement de l'idée à l'être, et que la troisième, si respectable et si convaincante qu'elle paraisse, outre qu'elle a le défaut des précédentes, est d'ailleurs insuffisante à établir en nous l'idée d'un être tel que Dieu. La conclusion comme le principe de toute cette critique des preuves de l'existence de Dieu, c'est que l'idée de Dieu est sans doute un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, mais que nous n'en pouvons affirmer la réalité objective, parce que tout ce qui est placé en dehors des limites de l'expérience nous échappe absolument. Telle est aussi la conclusion générale de la *Critique de la raison pure;* et pour emprunter à Kant une image charmante, celui qui abandonne le terrain solide de l'expérience pour s'aventurer dans le monde des idées, où il espère trouver des connaissances plus hautes et plus pures, celui-là fait comme la colombe légère qui, lorsqu'elle a traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s'imagine qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. Cependant Kant sent en lui un vif désir de poser quelque part un pied ferme hors des bornes de l'expérience. Il n'a point trouvé ce point d'appui dans la raison spéculative, il va le demander à la raison pratique, et retrouver là tout ce qu'il vient d'abandonner ici.

2°. *Critique de la raison pratique.* — La raison spéculative n'est pas toute la raison. A côté des éléments *à priori* qui servent à constituer ou à diriger la connaissance, il y en a qui ont pour caractère de fournir des lois à la volonté : ces lois et le nouvel ordre de connaissance qu'elles déterminent forment la sphère de la *raison pratique*. La distinction de la raison spéculative et de la raison pratique, et le refuge que nous offre la seconde contre les doutes poignants de la première, Kant les avait déjà signalés dans sa première critique; mais ce n'étaient là que des indications qui avaient besoin d'être expliquées et developpées. Il res-

tait à faire pour la raison pratique ce qui avait été fait pour la raison spéculative. Etablir l'existence de cette faculté, ou, ce qui revient au même, l'existence et les caractères de ses principes, puis montrer comment ces principes impliquent ou appellent certaines vérités que la raison spéculative ne pouvait établir la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tel est, d'une manière générale, le double but de la *Critique de la raison pratique*, qui parut en 1788, c'est-à-dire sept ans après la *Critique de la raison pure*.

La *Critique de la raison pratique* a pour but de constater l'existence de certains principes immédiatement imposés à la volonté par la raison, c'est-à-dire de principes qui se présentent à notre volonté comme les lois de toute volonté raisonnable, et auxquelles elle doit se conformer, indépendamment de tous les mobiles sensibles qui peuvent agir sur elle; en un mot, de principes pratiques *à priori*. Constater l'existence de ces principes, c'est constater celle de la raison pure pratique. Il faut bien les distinguer des principes empiriques, ou qui se tirent de la nature même du sujet : ceux-ci ne peuvent jamais être considérés comme de véritables lois ; ceux-là seuls ont ce caractère. De là cette formule adoptée par Kant comme la loi fondamentale de la raison pure pratique et comme le criterium infaillible de la moralité de nos actions : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Les lois morales n'étant autre chose que les principes mêmes d'une volonté indépendante de toute condition sensible, elles ont en ce sens leur unique fondement dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire que la volonté est gouvernée par ses propres lois. C'est parce que les lois morales sont, en général, les lois de toute volonté raisonnable ou autonome, qu'elles sont des lois ou des principes obligatoires pour la mienne; là est donc le principe de l'obligation qu'elles m'imposent. Du haut de cette théorie, Kant examine les doctrines morales qui ont pris pour principe soit l'éducation (Montaigne), soit la constitution civile (Mandeville), soit la sensation physique (Epicure), soit le sens moral (Hutcheson), soit même la perfection (Wolf et les stoiciens), soit enfin la volonté de Dieu (Crusius et les théologiens), et il essaye de prouver que tous ces principes *matériels*, comme il les appelle, ne peuvent servir de fondement à la morale. La réfutation de la doctrine du plaisir ou de l'intérêt est particulièrement remarquable; c'est, sans contredit, une des plus belles parties de ce bel ouvrage.

Mais d'où vient que Kant attribue aux principes *à priori* de la raison pratique une valeur objective absolue qu'il refuse aux principes *à priori* de la raison spéculative? On l'a souvent accusé ici de contradiction, et nous ne prétendons pas que l'accusation ne soit pas fondée; mais enfin comment un si grand esprit a-t-il pu tomber dans cette contradiction? Voilà ce que nous devons chercher à expliquer, quoique Kant n'ait pas lui-même suffisamment éclairci ce point. On a vu sur quoi se fonde le scepticisme de Kant relativement aux principes *à priori* de la raison spéculative. Parmi ces principes, les uns servent à constituer l'expérience en s'appliquant aux données sensibles, les autres à porter la connaissance à sa plus haute unité, en la rattachant à des idées supérieures. Or, pour les premiers, comme ils sont les conditions *à priori*

de l'expérience ou de la connaissance sensible; comme l'esprit les tire *à priori* de sa propre nature pour les appliquer aux intuitions qu'il reçoit des objets; comme, par conséquent, cette connaissance ne se règle pas sur les objets, mais sur l'esprit qui la constitue suivant ses propres lois, il suit qu'on ne peut attribuer à ces principes une valeur objective absolue et prétendre qu'ils nous font connaître les objets tels qu'ils sont en soi. Pour les seconds, comme tout en servant à diriger la connaissance des objets sensibles, ils tendent eux-mêmes à des objets supra-sensibles, c'est-à-dire à des objets placés en dehors des conditions de l'expérience, ils peuvent bien avoir, outre leur valeur de principes régulateurs de la connaissance humaine, une valeur objective absolue; mais cette réalité objective reste pour nous hypothétique : car il n'y a de connaissance possible des objets qu'autant qu'ils sont donnés dans l'intuition, et il n'y a pour nous d'intuition possible que l'intuition sensible. Mais les lois morales ne sont ni dans le cas des premiers, ni dans celui des seconds, car elles sont indépendantes de toute connaissance des objets. On n'en peut restreindre la valeur à la connaissance des objets sensibles, car elles en sont tout à fait indépendantes; et, d'un autre côté, si elles s'appliquent à un ordre de choses supra-sensibles ou qui échappent à notre intuition, ce n'est pas cela qui en peut rendre la réalité hypothétique, car cet ordre de choses, elles le constituent elles-mêmes, et en assurent ainsi la réalité objective.

En même temps la loi morale assure la réalité objective de la liberté, que l'expérience et la raison spéculative ne pouvaient démontrer. Selon Kant, l'expérience du sens intime ne saurait nous attester en fait que nous sommes libres, et d'ailleurs la loi de la causalité, que la volonté applique à l'enchaînement des phénomènes internes comme à tous les phénomènes en général, ne laisse point de place pour la liberté. Nous pouvons bien concevoir un ordre de choses différent du monde des phénomènes, où la liberté exercerait son empire, mais ce n'est là pour la raison spéculative qu'une supposition que rien ne justifie. Or cette supposition, la loi morale ou la raison pure pratique la change en certitude, car la loi morale sans la liberté de la volonté est un non-sens, et l'être qui se reconnaît soumis à cette loi se reconnaît par là même nécessairement libre. La liberté reste toujours pour nous un attribut en soi impénétrable; mais la réalité n'en est pas moins assurée, et c'est tout ce qu'il nous faut.

La loi morale établie avec la liberté qui en est la condition, Kant en fait le principe de l'idée du bien moral, et condamne la méthode inverse comme fausse et funeste. Tout en plaçant exclusivement dans la raison le fondement du devoir et du bien moral, il n'oublie pas entièrement, quoiqu'il l'ait trop oublié, que l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais qu'il est aussi une créature sensible : il entreprend de décrire l'effet intérieur que produit en nous le concept de la loi morale, et dans cet effet, auquel il donne le nom de sentiment moral, il place le mobile subjectif de notre obéissance à cette loi, le seul mobile dont il reconnaisse la légitimité. Il faut lire tout entier ce beau chapitre où Kant, envisageant la nature humaine dans ses rapports avec la loi morale, analyse avec profondeur le sentiment moral,

ou le respect de la loi morale; parle éloquemment du devoir, qui lui inspire une magnifique apostrophe; peint admirablement la vertu, et nous montre dans la sainteté l'idéal que nous devons poursuivre incessamment, sans pouvoir l'atteindre jamais; enfin fait voir partout un vif sentiment de la dignité de notre nature, qui n'étouffe pas celui de notre imperfection.

Les lois morales commandent le désintéressement, et il n'y a de conduite vraiment morale, et digne du nom de vertu, que celle qui se fonde exclusivement sur la considération du devoir. La vertu exclut donc la considération du bonheur personnel, dont elle exige même quelquefois l'absolu sacrifice. Mais en même temps nous concevons nécessairement qu'elle rend digne de bonheur celui qui la pratique, et dans la mesure même où il la pratique, et que, par conséquent, dans un ordre de choses conforme à la raison, l'homme de bien doit participer au bonheur dans la mesure où il en est digne. C'est dans cette union, nécessaire aux yeux de la raison, du bien moral, comme condition, et du bonheur, comme conséquence, que Kant fait consister le souverain bien.

Le premier élément du souverain bien, celui qui est la condition de l'autre, ce n'est pas la vertu seulement, mais la sainteté, qui est l'idéal de la vertu. Or, la sainteté, ou cette perfection morale absolue à laquelle la raison pratique nous ordonne de tendre, nous ne pouvons l'atteindre dans un temps fini, comme la durée de cette vie : elle suppose un progrès continu et indéfini, et, par conséquent, dans l'existence de la personne morale une durée également continue et indéfinie. La croyance à l'immortalité de l'âme est donc une conséquence nécessaire de la loi qui nous ordonne de poursuivre la perfection morale comme le but nécessaire de la raison pratique. Kant insiste sur l'importance morale de cette croyance : supprimez-la, et alors ou vous rabaisserez indignement la moralité pour l'accommoder à cette courte et misérable vie, ou, par une fausse exaltation, vous dépasserez les limites de votre nature en la croyant capable dans cette vie de la perfection morale.

Le bien moral n'est, comme on l'a vu, qu'une partie du souverain bien; le souverain bien tout entier consiste dans l'harmonie de la moralité et du bonheur. Or, cette harmonie n'est possible que si l'on admet une cause du monde capable de l'établir, et, par conséquent, douée d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire Dieu. Donc il faut aussi nécessairement admettre l'existence de Dieu. Otez la croyance en Dieu, il faudra renoncer à l'espoir du souverain bien, que pourtant la raison pratique nous présente comme le but nécessaire de notre activité et de notre existence, ou bien, il faudra admettre avec les stoïciens, en dépit de la nature et du sens commun, que la vertu et le bonheur ne font qu'un, et que le souverain bien dépend de nous tout entier. Ainsi Dieu, qui n'était pour la raison théorique qu'un idéal, devient pour la raison pratique l'objet d'une croyance nécessaire et légitime; et, quoique la nature de cet être demeure à jamais inaccessible au point de vue théorique, nous pouvons la déterminer au point de vue pratique, puisque, en l'admettant comme condition du souverain bien, nous devons supposer en lui les attributs sans lesquels nous ne pourrions le concevoir ainsi, comme l'omniscience, l'omnipotence, etc.

Parvenue à ce point, la raison pratique rattache à Dieu les lois morales elles-mêmes, qu'elle conçoit dès lors comme des commandements divins, et auxquelles elle donne ainsi un caractère religieux. C'est de cette manière que dans la philosophie de Kant la morale conduit à la religion, où elle trouve son couronnement nécessaire. Renverser cet ordre, ce serait les dénaturer l'une et l'autre : ce serait substituer à la morale rationnelle une morale d'esclave, et ôter à la religion son seul fondement légitime aux yeux de la raison.

Dans la dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, Kant esquisse la méthode à suivre pour donner aux lois morales l'influence la plus efficace et la plus durable sur les âmes; et c'est sur le devoir, à l'exclusion du sentiment, que, fidèle à ses principes, il fonde cette forte mais étroite méthode.

La conclusion qui couronne tout l'ouvrage est une des pages les plus sublimes qu'ait inspirées la pensée philosophique. On peut la mettre à côté de ce que Platon et Pascal ont écrit de plus beau. Kant, nous montrant à la fois le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nous, nous représente notre nature écrasée par l'un, relevée par l'autre. Mais une telle page ne s'analyse pas; il faut la lire.

3°. *Critique du jugement*, 1790. — Il semble qu'après la *critique de la raison spéculative* et celle de la *raison pratique*, l'œuvre critique entreprise par Kant soit achevée; mais ni l'une ni l'autre ne rendent compte de nos jugements en matière de beau et de sublime. Or, si ces jugements ne sont pas entièrement empiriques et supposent quelque principe *à priori*, comme il faut bien l'admettre, puisqu'ils sont universels et nécessaires, ils doivent, avec le principe qui leur sert de règle, trouver place dans la critique. En outre, les deux précédentes critiques ne rendent pas compte d'avantage des jugements par lesquels nous attribuons à la nature, dans quelques-unes de ses œuvres, ou en général dans les relations des choses entre elles, un rapport de conformité à des fins, ou, comme dit Kant, de finalité. Et pourtant ces jugements, bien mieux encore que les précédents, doivent s'appuyer sur quelque principe *à priori*, que la critique doit déterminer. Il y a donc là une double lacune à combler. Or, trouvant entre ces deux sortes de jugements, les jugements *esthétiques* et les jugements *téléologiques*, pour les appeler tout de suite par les noms qu'il leur donne, un certain caractère commun, qui, malgré leurs différences, les rattache à une même classe et les distingue également de ceux dont s'est occupée la *critique de la raison spéculative*, Kant les réunit en une seule et même critique, à laquelle il donne le nom général de *critique du jugement*, et qu'il divise en deux parties, correspondantes aux deux sortes de jugements que nous venons d'indiquer. Cette nouvelle critique ne pouvait pas être d'ailleurs, pour un esprit aussi systématique que Kant, un appendice aux deux précédentes : aussi en fit-il un organe spécial du système critique, et, dans l'ensemble de ce système, marqua-t-il sa place entre la *critique de la raison spéculative* et la *critique de la raison pratique*, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, auxquelles elle sert d'intermédiaire.

Il est aisé de comprendre comment le jugement, tel que Kant le considère dans cette nouvelle critique, peut être considéré comme un lien

entre la raison théorique et la raison pratique. La raison théorique, que Kant réduit en définitive à l'entendement, unique source des principes constitutifs de la connaissance théorique, a pour domaine la nature, dont les principes de l'entendement sont les lois *à priori*. La raison pratique, de son côté, qui seule est digne du nom de raison, puisque seule elle peut fonder une connaissance supérieure, a pour domaine la liberté, dont ses principes sont les lois et dont elle assure ainsi la réalité objective. Entre la raison théorique ou l'entendement et la raison pratique, il y a donc la même différence qu'entre la nature et la liberté, et cette différence est radicale : or le jugement se place entre l'entendement et la raison, en nous fournissant un principe qui déjà nous élève au-dessus du concept de la nature, tel qu'il résulte de l'entendement, et nous rapproche du concept du monde intelligible ou de la liberté, qui est l'objet propre de la raison pratique, et il nous sert ainsi d'intermédiaire entre ces deux concepts ou entre les deux parties de la philosophie qui y correspondent. En effet, les idées du beau et du sublime et celle d'une finalité de la nature, tout en nous retenant dans les limites du monde sensible, y introduisent quelque chose d'intelligible, et par là peuvent être considérées comme une transition entre l'idée de la nature et celle de la liberté, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Essayons maintenant de donner une idée générale des deux parties de la *Critique du jugement*.

*Critique du jugement esthétique*. — Elle embrasse la question du beau, celle du sublime et celle des beaux-arts. Examinant d'abord les jugements que nous portons sur le beau ou les jugements de goût, Kant, les envisageant sous quatre points de vue différents, donne autant de définitions du beau qui, ensemble, en constituent une explication générale : 1° *Le beau est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt*, c'est-à-dire qui nous laisse entièrement indifférents à l'existence même de la chose jugée belle. Kant regarde les jugements de goût comme des jugements esthétiques, non comme des jugements logiques ou de connaissance, et il distingue la satisfaction qu'ils apportent avec eux de celle de l'agréable et de celle du bon, de l'utile et du bon en soi. 2° *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept*. Cette définition résume toute la théorie de Kant sur le beau : pour juger une chose belle au point de vue du goût, je n'ai pas besoin de la rapporter et de la trouver conforme à un concept déterminé; il faut, au contraire, que je la contemple indépendamment de tout concept antérieur; et, si mon imagination et mon entendement, en s'exerçant ainsi librement, rencontre la première une telle variété, et le second une telle unité, tous deux un tel arrangement, une telle disposition des parties et du tout, que cette contemplation établisse. entre les deux facultés une heureuse et libre concordance, qui détermine en moi une satisfaction spéciale, alors j'appelle beau l'objet de cette contemplation. Le principe des jugements de goût n'est autre chose que cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement, avec la satisfaction qu'elle détermine; et comme cette satisfaction, indépendante de tout concept, est en même temps pure de toute sensation, elle doit être universelle. La troisième définition exprime sous une autre forme la théorie que nous

venons de résumer : *La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans représentation de fin.* D'après Kant, quand je juge une chose belle au point de vue du goût, je reconnais dans la disposition de ses parties une certaine convenance qu'on dirait faite tout exprès, mais que je considère indépendamment de toute idée de but ou de destination, puisque j en juge uniquement par cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement qu'elle établit en moi, en sorte que le beau a en effet la forme d'une finalité, sans reposer au fond sur une finalité réelle. 4° Enfin *le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.* L'explication de cette dernière définition rentre dans celle de la troisième : la satisfaction du beau doit être universelle, quoiqu'elle ne repose point sur des concepts, et, par conséquent, elle est nécessaire. Kant a consacré une partie de son ouvrage à la justification de ces caractères d'universalité et de nécessité qu'il attribue aux jugements de goût, tout en les considérant comme des jugements esthétiques. Il invoque en dernière analyse une sorte de *sensus communis,* qui représente les conditions subjectives, mais universelles, du goût. Il faut avouer, et cela tient à la nature même de sa théorie, que, malgré tous ses efforts, Kant a laissé beaucoup d'obscurité sur ce point.

Cette théorie ne s'applique d'ailleurs qu'à une espèce de beau, à celle qui est l'objet des jugements de goût. Kant ne nie pas qu'il n'y ait des choses que nous jugeons belles parce que nous les trouvons conformes à tel ou tel concept déterminé ; mais cette espèce de beauté, objet de jugements logiques et esthétiques à la fois, n'est pas autre chose que la perfection, et se distingue de celle que nous admettons par les jugements purement esthétiques. Celle-ci n'étant astreinte à aucune condition déterminée, Kant la désigne sous le nom de *beauté vague ;* la seconde, au contraire, étant subordonnée à des conditions particulières qui dérivent de la nature ou de la destination de l'objet où elle réside, il l'appelle *adhérente.*

Le jugement du sublime a cela de commun avec le jugement du beau, que ce n'est ni un jugement de connaissance ni un jugement de sensation. Comme le jugement du beau, il a son origine dans la réflexion que nous faisons sur le libre jeu de nos facultés de connaître, s'exerçant sur une représentation donnée, et dans la satisfaction qui s'y attache. C'est donc un jugement de réflexion ou un jugement esthétique dans le même sens que le jugement du beau. Mais ces deux sortes de jugements sont profondément distinctes : le jugement du beau suppose l'accord de l'imagination et de l'entendement librement mis en jeu par la contemplation d'une forme déterminée ; le jugement du sublime suppose, au contraire, le désaccord de l'imagination et de la raison, s'exerçant librement sur la contemplation d'un objet sans forme déterminée ou limitée. Expliquons-nous. Il y a deux espèces de sublime : l'un qui naît du spectacle de la grandeur : c'est le sublime *mathématique ;* l'autre, de celui de la puissance : c'est le sublime *dynamique.* En présence du ciel étoilé, par exemple, je me sens écrasé par l'immensité de ce spectacle, impuissant que je suis à l'embrasser tout entier en un tout d'intuition ; mais, en même temps, cette impuissance même excite en moi le sentiment d'une faculté supérieure, de la raison, qui

comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature : en sorte que, par ce côté, je me sens supérieur à la nature, considérée dans son immensité, et je dis alors que ce spectacle est sublime. Mais, à proprement parler, ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est l'idée que ce spectacle éveille en moi par la violence qu'il fait à mon imagination. Le jugement du sublime mathématique résulte donc, comme on le voit, du désaccord de l'imagination et de la raison; mais, pour que ce jugement soit véritablement esthétique, il faut que ces facultés soient mises en jeu librement, c'est-à-dire indépendamment de tout concept déterminé de l'objet sur lequel elles s'exercent; autrement le jugement prend un caractère intellectuel. On voit aussi comment, tandis que la satisfaction liée au jugement du beau est simple et sans mélange, la satisfaction liée au jugement du sublime est mixte : l'esprit s'y sent à la fois attiré et repoussé par l'objet; la première est calme, la seconde mêlée de trouble ou d'une certaine émotion; celle-ci est riante et s'accommode aisément des jeux de l'imagination; celle-là est sérieuse, et repousse tout ce qui n'est pas sérieux. Ce que nous venons de dire du sublime mathématique s'applique également au sublime dynamique; seulement ici ce n'est plus l'immensité de la nature, mais sa puissance que nous considérons. A la vue de quelque spectacle où elle déchaîne sa puissance, nous sentons notre faiblesse et notre infériorité vis-à-vis d'elle, en tant qu'êtres physiques; mais, en même temps, le sentiment de cette faiblesse et de cette infériorité éveille en nous celui d'une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et, par conséquent, supérieurs à elle. Ici encore ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est cette faculté qui nous rend supérieurs à la nature, et dont celle-ci suscite en nous le sentiment en confondant notre imagination par le spectacle de sa puissance. Dans ce cas, comme dans l'autre, le jugement du sublime naît du désaccord de l'imagination et de la raison; mais il faut ici ajouter cette condition, que le spectacle dont nous sommes témoins ne nous inspire aucune crainte sérieuse, car alors ou cette crainte ne permettrait pas au jugement du sublime de se produire, ou ce jugement changerait de caractère, et d'esthétique deviendrait moral. Sous cette réserve, le sublime dynamique est à la fois terrible et attrayant, ou le sentiment qui se produit en nous est, ici comme tout à l'heure, mêlé de trouble et de satisfaction.

Cette théorie du sublime, comme celle du beau, ne s'applique qu'aux jugements véritablement esthétiques. Qu'il y ait une autre espèce de sublime ou de jugements sur le sublime, Kant ne le nie pas; mais il veut qu'on distingue les jugements purement esthétiques d'avec ceux qui sont à la fois esthétiques et logiques, ou qui ont pour objet le sublime intellectuel ou moral.

Cette distinction, d'ailleurs, n'empêche pas Kant d'unir étroitement le sentiment moral proprement dit et le sentiment du sublime. Ils ont la même origine, puisque tous deux expriment la conscience d'une faculté et d'une destination supérieures; seulement, dans un cas, cette conscience implique l'idée de l'obligation et du devoir; dans l'autre, elle n'est, pour ainsi dire, qu'un jeu, mais un jeu sérieux, de l'esprit.

Mais ce n'est pas seulement le sentiment ou le jugement du sublime que Kant unit au sentiment ou au jugement moral, c'est aussi le sentiment du beau et le jugement de goût. Après les avoir profondément distingués, il établit entre eux d'intimes rapports, et finit par considérer la beauté comme le symbole de la moralité. Ainsi tout dans la philosophie de Kant tend au même point et concourt au même but.

Dans un ouvrage sur le beau et le sublime, Kant ne pouvait négliger la question des beaux-arts. Il entreprend ici d'en déterminer la nature et les caractères essentiels; puis il analyse les facultés qui les constituent et le rôle qu'elles y jouent; et enfin il tente de les diviser et de les coordonner d'une manière systématique, mais sans prétendre proposer cette division comme une théorie définitive. Cette seconde partie de son travail n'est, comme il le dit lui-même, qu'un de ces essais qu'il est intéressant et utile de tenter; elle contient d'ailleurs une foule de remarques ingénieuses. Quant à la première, quoique peu développée, elle est pleine d'originalité et souvent de profondeur. On ne lira pas sans admiration les idées de Kant sur la nature et les caractères des beaux-arts, sur la liberté qui en est la condition vitale, et sur le génie dont ils sont les œuvres. En général, la *Critique du jugement esthétique* est un des monuments les plus originaux et les plus importants de cette science moderne que l'Allemagne a créée sous le nom d'esthétique. Comme toutes les autres parties de la philosophie critique, elle a exercé une grande influence sur l'esprit allemand, et l'un des plus grands poëtes de l'Allemagne, Schiller, en a adopté, exposé et mis en pratique les idées fondamentales.

*Critique du jugement téléologique.* — Les jugements de goût que nous portons sur les objets de la nature supposent bien, comme on l'a vu, une certaine concordance entre ces objets et nos facultés; mais, quoique les objets que nos jugements de goût déclarent beaux semblent avoir été faits en réalité tout exprès pour nous plaire, nous n'avons pas besoin, pour former ces jugements, d'attribuer à la nature quelque chose comme un rapport de moyen à fin ou une véritable finalité. En effet, ces jugements ne sont pas logiques, mais esthétiques. Mais ne portons-nous pas aussi, sur la nature des jugements par lesquels nous lui attribuons un rapport de ce genre, une finalité objective? Ceux-ci ne sont plus esthétiques, mais logiques : Kant les appelle des jugements téléologiques. Or, quelle est l'origine, l'usage et la valeur de ces jugements? Voilà les questions que doit résoudre la *Critique du jugement téléologique.* Kant veut qu'on distingue deux espèces de finalité dans la nature : ou bien, considérant une production de la nature en elle-même, nous supposons que la nature a eu immédiatement pour but cette production; ou bien nous la considérons comme un moyen relativement à d'autres choses que nous regardons comme des fins de la nature. Dans le premier cas, la finalité que nous attribuons à la nature est *intérieure;* elle est *relative* dans le second. Cette seconde espèce de finalité est nécessairement liée à la première : en effet, nous ne pouvons supposer que la nature se soit en quelque sorte proposé comme un but l'existence de certains êtres, de l'homme, par exemple, sans supposer en même temps qu'elle ait disposé les choses de telle sorte que ces êtres puissent exister et se développer conformé-

ment à leur destination. Dès que nous admettons une finalité intérieure, il faut donc admettre aussi une finalité relative; mais il faut montrer d'abord qu'il y a dans la nature des productions que nous ne pouvons concevoir sans lui attribuer une finalité intérieure : ces productions, ce sont les êtres organisés. Kant essaye de montrer comment le concept d'une finalité intérieure de la nature est identique à celui de l'organisation. Dans un être organisé, comme dans une œuvre de l'industrie humaine, dans une montre par exemple, chaque partie ne peut être conçue que dans son rapport avec le tout; et, de plus, ce qui distingue des œuvres de l'industrie humaine les êtres organisés, c'est la propriété d'être à la fois, selon l'expression de Kant, causes et effets d'eux-mêmes. Un être organisé en produit d'autres de la même espèce; il se développe et se conserve lui-même en s'assimilant les matières propres à le renouveler et à l'accroître; ses parties agissent les unes sur les autres et se conservent réciproquement; enfin il répare lui-même au besoin les désordres qui s'introduisent dans ses fonctions. Or, comment expliquer par des causes purement mécaniques un rapport qui lie les parties au tout comme à une idée qui détermine le caractère et la place de chacune, et cette propriété d'être à la fois cause et effet de soi-même, qui est le caractère des êtres organisés? Dans une chose produite par des causes purement mécaniques, ce rapport et cette propriété n'existent pas. Pour concevoir comme possible la production des êtres organisés, il nous faut donc avoir recours à une causalité différente de la causalité mécanique; et c'est pourquoi nous supposons dans la nature un mode de causalité analogue à celui que nous trouvons en nous-mêmes, et qui consiste à agir en vue de certaines fins. De là ce principe que, dans les êtres organisés, il n'y a pas d'organe qui n'existe pour une fin, ou que dans ces êtres la nature ne fait rien en vain. Ce principe est universel et nécessaire, c'est-à-dire que nous l'appliquons toujours et ne pouvons pas ne pas l'appliquer à l'explication et à l'observation des êtres organisés; aussi, en étudiant les plantes et les animaux, cherchons-nous à déterminer la destination de chacune des parties de la plante ou de l'animal que nous étudions. « Et, dit Kant, on ne peut pas plus rejeter le principe téléologique que ce principe universel de la physique : « Rien n'arrive par hasard; » car, de même qu'en l'absence de ce dernier, il n'y aurait plus d'expérience possible en général; de même, sans le premier, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses de la nature que nous avons une fois conçues téléologiquement sous le concept des fins de la nature. » Mais quelle est la valeur de ce concept par lequel nous considérons les êtres organisés comme des fins de la nature, et de ce principe qui nous fait juger que rien dans ces êtres n'existe en vain? Nous apprennent-ils quelque chose sur l'origine même de ces êtres, et ont-ils quelque valeur objective? Kant ne leur accorde qu'une valeur subjective. Ce concept n'est qu'une manière nécessaire pour nous de concevoir, par analogie avec notre propre causalité, la production des êtres organisés, que nous ne pouvons expliquer par un pur mécanisme de la nature, et ce principe ne sert qu'à nous diriger dans la considération et l'étude des êtres organisés, c'est-à-dire n'est qu'un principe régulateur. Ensuite, une

fois que nous avons introduit ce concept dans la nature pour concevoir la production des êtres organisés, nous l'étendons à tout l'ensemble de la nature : dès lors nous ne concevons plus seulement les êtres organisés comme des fins de la nature, mais tout l'ensemble de la nature nous paraît un système de fins ou d'êtres liés entre eux suivant un rapport de moyens à fins. C'est ainsi que ce principe, que nous limitions aux êtres organisés, « Dans les êtres organisés, rien n'existe en vain, » devient un principe qui embrasse la nature tout entière : « Dans le monde en général, rien n'existe en vain, tout est bon à quelque chose. » En considérant sous ce point de vue les choses de la nature, on ouvre à l'esprit une source d'investigations intéressantes; mais c'est ici surtout qu'il faut bien se garder d'attribuer au principe de la finalité une valeur objective, et de le considérer autrement que comme un principe régulateur : car, s'il n'a pas d'autre valeur quand nous l'appliquons à la considération des êtres organisés, dont nous ne pouvons concevoir autrement la production, comment lui attribuer une valeur objective quand il s'agit d'êtres qui, par eux-mêmes, ne nous forcent pas d'y avoir recours?

De ce que le principe de la finalité ne doit être considéré dans tous les cas que comme un principe régulateur, il suit que ce principe, tout en nous venant en aide là où l'explication mécanique nous fait défaut, ne doit pas nous empêcher de pousser cette explication aussi loin qu'il est possible. D'ailleurs, si la nature agit en effet en vue de certaines fins, elle suit, pour les atteindre, des lois qu'il faut déterminer indépendamment de cette considération, c'est-à-dire physiquement.

Du haut de cette théorie, qui regarde le principe des causes finales comme un principe nécessaire, mais lui refuse en même temps toute valeur objective, Kant examine et critique les divers systèmes qui ont prétendu résoudre dogmatiquement, soit dans un sens, soit dans un autre, la question des causes finales, le système d'Épicure qui attribue tout au hasard; celui de Spinoza, qui fait tout dériver d'une substance unique se développant fatalement : deux systèmes, qui niant la réalité d'une finalité de la nature, n'en expliquent pas même le concept; puis le système des stoïciens et celui du théisme, qui admettent une finalité et en cherchent le principe, le premier, dans une âme du monde, d'où dérive la vie de la matière et l'harmonie qui y règne; le second, dans une cause intelligente de la nature. Tous ces systèmes représentent, selon Kant, l'ensemble des hypothèses qu'on peut faire sur la finalité de la nature, considérée objectivement; mais, aucun ne pouvant s'établir définitivement sur les ruines des autres, la place reste libre pour la critique, qui les déclare tous vains, et, tout en maintenant le principe des causes finales comme un principe nécessaire, ne lui accorde qu'une valeur subjective.

Poussant cette critique aussi avant que possible, Kant essaye de montrer comment la distinction de la finalité et du mécanisme de la nature est, comme celle du réel et du possible, du vouloir et du devoir, du contingent et du nécessaire, une distinction relative, quoique nécessaire, à la constitution de l'esprit humain, et qui disparaît dès qu'on suppose un entendement autrement constitué, comme celui que nous attribuons à Dieu. Pour un tel entendement, le principe de la finalité

et celui du mécanisme se confondraient en un seul et même principe, qui pour nous est inaccessible. Nous ne pouvons suivre Kant dans ces profondeurs; mais nous remarquerons que la critique kantienne, tout en restant fidèle à son point de départ, arrive ici à son dernier terme. Schelling s'est plu à reconnaître dans cette partie de la *Critique du jugement* le germe de sa *philosophie de l'identité;* mais, s'il faut accorder qu'à certains égards les deux doctrines se rapprochent, elles n'en restent pas moins profondément distinctes.

Cette idée d'un principe unique, au sein duquel se confondent la finalité et le mécanisme, n'empêche pas d'ailleurs, ce principe étant inaccessible, qu'il ne faille toujours distinguer ces deux principes dans l'explication des choses, et, si c'est notre droit et notre devoir de pousser aussi loin que possible l'explication mécanique de la nature, il faut toujours, en définitive, avoir recours au principe téléologique. Kant indique ici avec une admirable précision, sur le système et l'histoire des êtres organisés, des idées qui depuis ont fait fortune entre les mains des Gœthe et des Geoffroy Saint-Hilaire; mais, tout en reconnaissant ce qu'il y a de légitime et de beau dans ces tentatives que fait la science pour arracher à la nature ses secrets, et pousser aussi avant que possible l'explication physique des choses, il maintient qu'il est nécessaire d'avoir recours en dernière analyse au principe téléologique, pour y rattacher la production des êtres organisés.

Il examine ensuite les diverses hypothèses de ceux qui, ne se bornant pas à une explication purement mécanique, ont cherché au delà de la nature, dans une cause intelligente du monde, le principe de la production des êtres organisés, et ont voulu déterminer le rapport de cette cause avec ces êtres; il rejette comme anti-philosophiques la théorie de l'*occasionnalisme* et celle de la *préformation individuelle*, et se prononce avec Blumenbach, à qui il rend ici un éclatant hommage, en faveur de celle de la *préformation générique* ou de l'*épigénèse*. Cette doctrine, reconnaissant dans les êtres organisés une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, abandonne à la nature tout ce qui suit le premier commencement, et n'invoque une explication surnaturelle que pour ce premier commencement, sur lequel échoue en effet toute explication physique.

Le principe téléologique nous faisant concevoir le monde comme un vaste système de fins, nous force à lui supposer une fin dernière, un but final; mais ce but final, la considération du monde physique ne peut le déterminer, car il doit être inconditionnel ou absolu. Kant le trouve dans cette idée du souverain bien, dont il a fait l'objet de la raison pratique; et cette idée le ramène à la preuve morale de l'existence de Dieu, qui en est le corollaire. Ainsi il conclut ce grand ouvrage comme il avait conclu les deux premières critiques, en condamnant la raison spéculative à l'impuissance, mais en lui opposant la raison pratique, et en demandant à celle-ci ce qu'il n'a pu trouver dans celle-là.

De la critique nous passons à la doctrine. Mais tandis que celle-là se compose de trois parties, celle-ci n'en aura que deux : car puisque le principe du jugement ou le principe de la finalité n'a qu'une valeur critique, ne pouvant par lui-même fonder aucune connaissance

et n'étant qu'un principe régulateur, il ne peut y avoir dans la doctrine de partie qui corresponde à la critique de cette faculté ou de ce principe. Les deux parties de la doctrine correspondent, l'une à la *critique de la raison spéculative*, l'autre à la *critique de la raison pratique;* la première aura pour objet la nature, la seconde la liberté.

Doctrine. 1°. *Métaphysique de la nature.* — L'ouvrage qui contient cette première partie de la métaphysique, celle qui dans la doctrine correspond à la *Critique de la raison pure* (*spéculative*), est intitulé *Eléments métaphysiques de la science de la nature* (1786). Quoique la nature, dans le sens le plus général que lui donne Kant, embrasse à la fois la nature pensante et la nature étendue ou corporelle, il ne s'agit ici que de cette dernière. On peut bien, en effet, selon Kant, entreprendre une description naturelle des phénomènes de la première, ce qu'il appelle quelque part une *physiologie du sens intime;* mais, d'une part, l'expérience psychologique, ne pouvant rien nous apprendre de la nature même de l'âme, n'en peut fonder la science, et, d'autre part, on ne peut rien déterminer *à priori* sur quoi on puisse établir une véritable métaphysique de l'âme : il n'y a d'autre métaphysique ou d'autre science rationnelle de l'âme que la critique. Reste la nature corporelle ou la matière. Or, sans doute, nous ne savons, non plus, et ne pouvons savoir ce qu'elle est en soi, et toute métaphysique possible de la nature ne saurait avoir en définitive une valeur objective absolue; mais enfin nous pouvons, par l'analyse complète du concept d'une matière en général, en déterminer *à priori* les éléments constitutifs, et par là fonder une métaphysique de la nature, ou de la science qui a pour objet la nature, c'est-à-dire de la physique. Nous ne suivrons pas Kant dans cette analyse; mais il faut dire que, si les idées qu'il développe ici ne sont pas toutes entièrement nouvelles, du moins en leur donnant une forme rigoureuse et systématique, il les a élevées à la hauteur d'une véritable théorie métaphysique. A l'idée de la solidité ou de l'impénétrabilité absolue dont la plupart des physiciens ont voulu faire l'idée d'une qualité primitive de la matière, Kant entreprend de substituer celle de force, d'une force attractive et d'une force répulsive, qui seules, selon lui, peuvent l'expliquer. Dès lors il n'est plus nécessaire d'admettre des intervalles vides dans la matière : on peut considérer l'espace comme entièrement rempli, quoiqu'à des degrés différents; et par là se trouve réfuté ce principe de la philosophie atomistique, à savoir qu'il est impossible de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Ce n'est pas d'ailleurs qu'il faille nier la possibilité du vide, soit dans le monde, soit hors du monde; mais il n'est pas nécessaire, non plus, d'en admettre l'existence, et il est impossible de la démontrer. A la vérité Kant soutient, d'un autre côté, que l'espace absolu est la condition dernière du mouvement, lequel est nécessairement relatif; mais l'espace absolu n'est pour lui qu'une *idée*, et, en aboutissant à cette idée, la philosophie de la nature aboutit à l'incompréhensible. Il importe donc de rappeler ici à la raison humaine les bornes dans lesquelles elle doit se renfermer. On voit que la métaphysique de Kant reste fidèle aux conclusions de la critique. Malgré cette réserve, cette partie de la métaphysique kantienne a, par son côté positif, exercé une très-grande

influence sur le développement de la philosophie et de la science allemandes, et on peut la considérer en particulier comme le fondement ou le point de départ de la *Philosophie de la nature* de M. de Schelling.

2°. *Métaphysique des mœurs.* — Cette seconde partie de la métaphysique correspond à la *Critique de la raison pratique*, comme la précédente à la *Critique de la raison spéculative;* elle s'applique à la *liberté*, comme l'autre à la *nature*. La *Critique de la raison pratique* a montré la volonté de l'homme soumise à la loi purement rationnelle du devoir, à l'*impératif catégorique*, et de cette idée d'une loi pratique absolue elle a déduit d'autres idées auxquelles la première communique sa réalité, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. Il est donc établi que la volonté de l'homme est soumise au devoir, mais il reste à faire la science des devoirs. Il reste à construire une science qui détermine et coordonne tous les devoirs de l'homme, qui en embrasse le système entier. Or c'est là précisément l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, dont la *Critique de la raison pratique* a posé les fondements. Il ne faut pas oublier ici ce que Kant rappelle si souvent, que la métaphysique des mœurs doit dériver toutes ses règles de la raison seule, et qu'elle ne peut les puiser à une autre source ou même leur chercher des auxiliaires dans les mobiles de la sensibilité, sans ruiner ou du moins sans compromettre la moralité qu'elle est chargée d'enseigner. Qui dit métaphysique, dit une science purement rationnelle. La métaphysique des mœurs surtout doit avoir ce caractère, autrement elle ne serait plus la science des devoirs, mais un recueil de conseils, ou tout au moins une doctrine bâtarde et impuissante. La science des devoirs doit être double, car il y a deux espèces de devoirs bien distinctes : les uns qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive, ce sont les *devoirs de droit;* les autres qu'une telle législation ne saurait atteindre, mais qui n'en dérivent pas moins de la législation immédiatement imposée à la volonté par la raison, ce sont les *devoirs de vertu.* A ces deux grandes parties de la science des devoirs, Kant a consacré deux ouvrages distincts qui parurent successivement dans l'année 1797, le premier sous ce titre : *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit,* et le second sous celui-ci : *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu.* Ensemble ils constituent la *Métaphysique des mœurs.*

*Eléments métaphysiques de la doctrine du droit.* — Kant pose comme principe général du droit, que toute action qui ne contrarie pas l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous est conforme au droit. Réciproquement, toute action qui troublera cet accord sera contraire au droit. On voit qu'il fonde l'idée du droit sur celle de la liberté, qui en est en effet la condition. De là cette loi : « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec la liberté de tous. » Comme la violation du droit est une violation de la liberté d'autrui, il suit que l'accomplissement des devoirs de droit peut nous être imposée par une contrainte extérieure, et que la violation de ces devoirs peut être l'objet d'une répression. Il faut bien distinguer d'ailleurs le *droit naturel,* qui repose uniquement sur des principes *à priori,* et le *droit positif,* celui qu'impose la volonté d'un législateur. Celui-ci n'est que l'image imparfaite de celui-là, et c'est toujours au premier qu'il en faut

revenir pour décider du juste et de l'injuste. Il doit y avoir, au-dessus de la science des lois promulguées par les législateurs, une science du droit qui dérive de la raison même, et, dit Kant, « la science purement empirique du droit est comme la tête de la fable de Phèdre : c'est peut-être une belle tête, mais hélas! sans cervelle. » Dans le droit naturel, le seul dont la métaphysique des mœurs ait à s'occuper, il faut distinguer le *droit inné*, ou le droit que tout homme possède naturellement, indépendamment de tout acte particulier, et le *droit acquis*, ou le droit qui se fonde sur des conventions ou des contrats. Les droits innés peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : à savoir la liberté individuelle en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Il n'y a pas ici autre chose à faire qu'à le constater, en montrant qu'il appartient également à tous les hommes, puisqu'il dérive de la nature même de l'humanité. Mais il n'en est pas de même du droit acquis : ici une théorie du droit est nécessaire, et c'est précisément ce que Kant entreprend. Il rejette la division ordinaire du droit naturel en droit naturel proprement dit et droit social; ce qu'il oppose au droit naturel proprement dit, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil. C'est qu'en effet ce qui est opposé à l'état de nature, ce n'est pas l'état social : car l'état social peut exister dans l'état de nature; mais l'état civil, c'est-à-dire l'état où le *mien* et le *tien* doivent être garantis par des lois publiques. De là la distinction du *droit privé* et du *droit public*, qui sont les deux grandes divisions du droit naturel en général. La seconde partie de la théorie, exposée ici par Kant, celle qui traite du droit public, qu'il divise en *droit politique* ou de cité, *droit des gens* et *droit cosmopolitique*, est particulièrement remarquable par la largeur et l'élévation des vues. La philosophie de Kant est profondément libérale dans ses applications; mais elle ne sépare pas la liberté de l'ordre et de la moralité. Aussi, nous avons déjà eu occasion de le dire, Kant a-t-il salué avec joie la révolution française, comme l'avénement du règne de la liberté et du droit, et l'ouvrage dont nous nous occupons ici, contemporain de l'époque qui avait débuté par la déclaration des droits de l'homme, est-il tout rempli des idées et animé des sentiments qui ont fait cette grande révolution; mais aussi en blâme-t-il énergiquement les excès et condamne-t-il sévèrement l'acte de la Convention qui envoya Louis XVI à la mort. Les idées de Kant sur le droit des gens et sur le droit cosmopolitique ne sont pas moins libérales et élevées. Tout en reconnaissant le droit de guerre dans certaines circonstances, il a soin de le renfermer en d'étroites limites, et il pose comme l'idéal que doivent poursuivre tous les Etats l'idée d'une paix universelle et perpétuelle.

*Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu.* — Tout devoir auquel nous ne pouvons être contraints par une force extérieure, mais auquel néanmoins nous nous reconnaissons intérieurement obligés, est un devoir de vertu. La partie de la métaphysique des mœurs qui traite de ces devoirs doit être, comme la précédente, entièrement pure ou *à priori*. Mais, tout en soutenant que les devoirs de vertu doivent nous être présentés uniquement au nom de la raison, Kant reconnaît que l'accomplissement de ces devoirs suppose aussi certaines conditions subjectives, qu'il faut travailler à cultiver et à développer, telles que

le *sentiment moral*, la *conscience morale*, l'*amour des hommes* et le *respect de soi-même*. Mais ces conditions ne sont autre chose pour lui que l'effet intérieur nécessairement produit par le concept même de la loi. La doctrine de la vertu se divise en deux parties, dont l'une comprend les devoirs mêmes qu'on désigne sous ce titre, et l'autre les règles de l'enseignement (*didactique*), et de l'exercice (*ascétique*) de la vertu.

Dans toute cette théorie on retrouve ce sentiment profond du devoir et de la dignité morale qui fait l'âme et le principe de la philosophie kantienne tout entière. Kant ne fléchit point dans les applications, et si l'on peut reprocher à sa doctrine morale d'être trop étroite, on ne saurait assez en admirer la pureté et la sévérité. Il ne serait pas juste, d'ailleurs, d'accuser Kant d'avoir laissé en dehors de sa morale le dévouement et la charité, car il compte positivement cette vertu parmi les devoirs larges ou imparfaits, qu'il distingue des devoirs parfaits ou étroits, tout en les rattachant au même principe et en les expliquant par la même formule. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il montre ici le vice et l'insuffisance de sa doctrine. Dans la seconde partie de la doctrine de la vertu, dans *la Méthodologie morale*, Kant recommande aux instituteurs de la jeunesse l'usage d'un catéchisme moral, qui serait pour la morale et la religion naturelles ce que sont les catéchismes ordinaires pour la religion positive. Il joint même l'exemple au précepte. Il est curieux de lire ce fragment où ce grand génie s'efforce de mettre à la portée des plus jeunes et des plus faibles esprits les grandes vérités morales, qu'ailleurs il a pris tant de soin de revêtir des formes les plus sévères de la science.

Dans les classifications qu'il fait de nos devoirs, Kant n'en reconnaît que deux espèces : des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui. Il retranche ainsi de la morale naturelle une classe de devoirs reconnue par la plupart des moralistes, à savoir nos devoirs religieux ou envers Dieu. Mais il faut se rappeler que nos devoirs naturels prennent nécessairement un caractère religieux lorsque, à la lumière de la raison pratique, il nous apparaissent comme les préceptes d'un législateur suprême, auteur et juge du monde moral. Ce point se trouve particulièrement développé dans un ouvrage important et célèbre, dont il nous reste encore à donner une idée pour compléter cette exposition de la philosophie kantienne : nous voulons parler de la *Critique de la religion dans les limites de la simple raison*, publiée en 1791, peu d'années après la *Critique de la raison pratique*.

*Critique de la religion dans les limites de la simple raison.* — Donner un sens moral aux récits, aux dogmes et aux institutions du christianisme, et faire ainsi de ces récits, de ces dogmes et de ces institutions un véritable enseignement moral et un moyen de moralisation, quel qu'en soit d'ailleurs le sens historique et réel, voilà le problème et le but posés ici par Kant. Par là on mettra les croyances positives d'accord avec la raison, et l'on rendra la religion raisonnable. Et, selon Kant, on ne peut invoquer d'autre interprète que la raison pratique : car, comme il n'y a d'autre religion naturelle possible que celle qui s'appuie sur la morale, l'interprétation morale est la seule interprétation raisonnable des institutions et des dogmes religieux. Kant oublie que les religions ne sont pas seulement des systèmes de

morale, mais qu'ils sont aussi des systèmes de métaphysique. Le rationalisme de Kant est donc un rationalisme moral : pour lui la raison pratique est l'unique juge de la religion positive, comme elle est la source unique de la religion naturelle. Ce n'est pas que Kant rejette comme faux ou impossible le fait d'une révélation surnaturelle ; il ne croit même pas qu'on en puisse prouver l'absolue impossibilité ; mais il ne croit pas, non plus, qu'il soit nécessaire de l'admettre, et, sans trop se prononcer sur cette question, il répugne au fond à attribuer au christianisme une origine surnaturelle. Mais, révélé ou non, il ne peut échapper à la critique de la raison, et il ne peut être admis par elle qu'autant qu'il sera trouvé conforme à ses décisions. L'unique preuve de la vérité d'une religion est dans cette conformité ; mais il faut remarquer que cette conformité ne prouve pas que cette religion a été révelée, mais seulement qu'elle est raisonnable, la seule chose qui importe en définitive. La *Critique de la religion* se distingue par la forme des autres ouvrages de Kant : à en considérer l'ordonnance générale, on dirait plutôt un poëme qu'un livre de science. Elle met d'abord en présence le bon et le mauvais principe, puis nous fait assister à la lutte de ces deux principes dans le cœur de l'homme, nous montre ensuite la victoire remportée par le premier sur le second, ou le règne de Dieu sur la terre, et enfin nous expose le vrai culte qui doit s'élever sous l'empire du bon principe, et qui est aussi éloigné du faux culte que la religion de la superstition. Ce n'est cependant pas une œuvre d'imagination que Kant a voulu composer, mais un livre sérieux de philosophie morale et religieuse. Partout, en effet, sous ce plan et ces formes poétiques se cache une haute philosophie, qui essaye d'interpréter ou de transformer à l'aide des idées morales les légendes, les dogmes et les institutions du christianisme. Ici encore on peut reprocher à la doctrine de Kant de manquer d'étendue ; mais il est beau de voir cette doctrine tout ramener aux idées morales et tourner tout à leur profit. Que l'on songe aussi au ton léger dont il était de mode, au XVIII[e] siècle, de parler du christianisme, à la critique superficielle et ironique qu'en faisaient la plupart des philosophes de ce siècle, et l'on appréciera mieux la valeur de cette œuvre, qui sait si bien allier la plus parfaite indépendance au respect des grandes traditions, et qui se tient à une égale distance d'une théologie aveugle et d'un dédain frivole.

La métaphysique kantienne que nous venons de parcourir, et la critique qui en est la condition, composent une science purement rationnelle ou *à priori*, une science du même ordre que les sciences mathématiques, et qui, dans ce qu'elle donne, doit avoir comme celles-ci une certitude absolue. Ç'a été, en effet, la prétention de Kant de construire la métaphysique comme les mathématiques, en dehors de l'expérience, et de lui donner par là un caractère absolu. Mais il ne prétend point exclure de la philosophie toute étude expérimentale, soit de l'homme, soit de la nature ; seulement il veut qu'on distingue bien et qu'on sépare dans la philosophie ces deux choses : d'une part la métaphysique et la critique sur laquelle elle s'appuie, lesquelles doivent être tout à fait *à priori ;* et, de l'autre, l'étude expérimentale de la nature ou de l'homme. Lui-même cultivait avec amour ce genre d'étude et y excellait. Dans les dernières années de sa vie, après

avoir achevé l'édifice de sa critique et de sa métaphysique, il publia un traité d'*Anthropologie*, qui résume les leçons que, pendant de longues années, il avait faites sur ce sujet, et où l'on retrouve tout entier ce talent d'observation qu'avait déjà révélé dans la première époque de sa vie son petit écrit *Sur les sentiments du beau et du sublime.* Dans une note de la préface de ce traité, qui parut en 1798 sous ce titre : *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Kant prend, en quelque sorte, congé du public, et il s'excuse sur son âge avancé de ne pouvoir aussi publier lui-même un résumé des leçons qu'il avait faites pendant les mêmes années sur l'autre branche de la philosophie expérimentale, la *géographie physique.* Il confia au professeur Rink le soin de publier ces leçons, qui parurent à Kœnigsberg en 1802. Déjà une édition en avait été publiée sans son aveu à Hambourg par Wolmar, qui s'était procuré plusieurs cahiers d'étudiants. Les leçons sur la géographie physique attestent, comme l'*Anthropologie*, avec un rare talent d'observation une admirable variété de connaissances et une immense lecture. Ce sont ces qualités qui rendaient l'enseignement de Kant si instructif à la fois et si intéressant. Qu'on y joigne ce mélange de finesse et de bonhomie qui était un des principaux traits de son esprit et de son caractère, en outre un amour de la clarté et un talent d'exposition qui manquent trop dans ses ouvrages, mais qu'il montrait dans ses cours, enfin cette douce et sympathique chaleur que communiquaient à sa parole une grande élévation d'idées et des convictions profondes, et l'on aura une idée de ce que Kant devait être dans sa chaire. Tous ceux qui l'avaient entendu en parlaient avec admiration, et Herder, son élève et son adversaire, reprochait à l'écrivain de ne pas rappeler assez le professeur.

Nous avons exposé la philosophie de Kant tout entière en parcourant les grands ouvrages qui en contiennent les diverses parties, et, pour ne pas interrompre cette exposition, nous avons écarté tous les ouvrages de moindre importance et tous les petits écrits publiés par Kant pour préparer, défendre, expliquer ou appliquer à divers sujets les idées et les principes de la nouvelle philosophie; mais nous allons maintenant indiquer ces ouvrages et ces écrits, en les rattachant à ceux que nous avons étudiés précédemment : on aura ainsi, dans cet article, un tableau complet de tous les travaux de Kant.

Disons d'abord que, six années après la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant en publia une seconde, contenant une nouvelle préface fort curieuse, une introduction plus développée et un grand nombre de graves changements qu'il importe d'étudier, si l'on veut connaître à fond le développement de sa pensée; c'est pourquoi nous indiquons ici cette nouvelle édition.

Deux années après la publication de ce grand monument, qui, malgré son originalité et son importance, ne produisit pas d'abord une grande impression, Kant, sentant le besoin de rendre plus accessibles les idées qu'il voulait introduire dans la philosophie en les exposant sous des formes et en un langage plus simples et plus clairs, écrivit dans ce but un petit ouvrage intitulé *Prolégomènes pour toute métaphysique future qui voudra être considérée comme une science*, 1783, où, comme il le dit lui-même, il reprend sous une forme analytique ce qu'il a dû présenter

dans la *Critique* sous une forme synthétique. Ce petit ouvrage se distingue en effet par une très-grande clarté, et il peut servir à la fois d'introduction et de résumé à la *Critique de la raison pure*.

A la *Critique de la raison pure* il faut encore rattacher les écrits suivants : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* 1786. Dans cet écrit, Kant a pour but de défendre la raison contre les attaques de Jacobi. — Même année : *Quelques remarques sur l'examen fait par Jacob des matinées de Mendelssohn*. Ces remarques furent envoyées par Kant à l'auteur de cet examen, qui défendait la philosophie critique attaquée par Mendelssohn. — *Sur une prétendue découverte d'après laquelle toute nouvelle critique serait rendue inutile par une plus ancienne*, 1791. C'est une réponse à Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibnitz rendait inutile la nouvelle critique ; Kant y explique comment sa propre théorie diffère, selon lui, de celle des idées innées, défendue par Leibnitz. — Même année : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée*. Dans cette dissertation publiée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, Kant prétendait montrer l'insuffisance de tous les moyens qu'on emploie ordinairement pour justifier la sainteté, la bonté et la justice de Dieu, et, en général, l'impuissance de la raison spéculative à résoudre dans un sens ou dans un autre toutes les questions que poursuit la théodicée, rappelant que la raison pratique a seule le droit de décider quelque chose à l'égard de l'existence et des attributs de Dieu, dont elle est en nous l'unique organe. En reproduisant ici cette conclusion, Kant en cherche la confirmation dans le *Livre de Job* : seul, le malheureux s'inclinant, sans les comprendre, devant les décrets de la volonté divine, trouve grâce devant Dieu par sa sincérité, tandis que les hommages hypocrites de ses amis sont rejetés. On voit là en même temps un exemple de cette interprétation morale des livres saints que développera la *Critique de la religion*. A cette même année appartient encore une dissertation sur un sujet proposé par l'Académie de Berlin : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibnitz et Wolf*; mais cette dissertation ne fut publiée que l'année même de la mort de Kant, en 1804, par Rink. — *Du ton suffisant qui s'est élevé récemment en philosophie*, 1794. Ce petit écrit est encore dirigé contre la philosophie de Jacobi, qui voulait substituer le sentiment à la raison et l'enthousiasme à la réflexion. — Même année : *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, écrit à l'adresse de l'ami de Gœthe, Schlosser, qui avait attaqué violemment la philosophie critique.

Il faut rapprocher de la *Critique de la raison pratique* un petit ouvrage qui est à cette critique ce que sont à la celle de la *raison pure* les *Prolégomènes pour toute métaphysique future*, c'est-à-dire une sorte d'introduction analytique : ce sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, publiés en 1783, cinq ans avant la *Critique de la raison pratique*. La méthode que Kant suit dans cet ouvrage et la clarté qu'il y a su répandre en rendent la lecture utile et intéressante.

De la préface et de l'introduction de la *Critique du jugement*, il faut rapprocher un petit écrit intitulé *De la philosophie en général*, qui avait été composé pour servir d'introduction à une exposition de la philosophie critique entreprise par le professeur Sigismond Beck (1793-1796).



Il a été publié par Starke dans son recueil des petits écrits de Kant et par les derniers éditeurs des œuvres complètes de ce philosophe, Rosenkranz et Schubert. — A la seconde partie de la *Critique du jugement*, c'est-à-dire à la *Critique du jugement téléologique*, on peut rattacher une dissertation écrite deux années auparavant, en 1788 : *De l'usage des principes téléologiques en philosophie.*

Autour de la *Métaphysique des mœurs* viennent se grouper divers petits écrits : une *Critique d'un ouvrage de Schulz, prédicateur à Gielsdorf, intitulé : Instruction sur la morale de tous les hommes sans distinction de religion*, 1784 ; — *de l'Illégitimité de la contrefaçon littéraire*, 1785 ; — *du Principe du droit naturel proposé par Hufeland*, 1786 ; — *Sur cette locution proverbiale : Cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1792 ; — *du Prétendu droit de mentir par humanité*, 1797 ; — *Sur la librairie*, deux lettres à Nicolaï, 1798 ; — *Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle*, 1795. Cette idée d'une paix perpétuelle couronne, comme on l'a vu, la *Doctrine du droit* de Kant ; le petit écrit que nous citons est à la fois sérieux et piquant. — Indiquons ici un *Traité de pédagogie*, qui est un résumé des leçons faites par Kant sur ce sujet, et qui fut publié par Rink en 1803, sur l'invitation du professeur. Ce traité complète le système moral de Kant.

A la *Critique de la religion* on peut joindre une dissertation insérée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, en 1786, sous ce titre : *Commencements probables de l'histoire des hommes.* Dans cette dissertation, Kant suit le récit de la *Genèse*, mais en l'interprétant d'une manière philosophique, et en cherchant à en faire sortir une histoire probable des premiers temps de l'espèce humaine. — Nous avons dit que la publication de la *Critique de la religion* avait suscité à Kant des difficultés. On trouvera des renseignements curieux à ce sujet dans la préface d'un petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, 1798. Kant y publia la lettre qu'il avait reçue du roi Frédéric-Guillaume II, mort à cette époque, et la réponse qu'il y avait faite ; et, dégagé par la mort du roi de la parole qu'il avait donnée, il entreprit dans l'ouvrage même de traiter la question des rapports de la philosophie avec la théologie : il subordonne la seconde à la première, et réclame pour celle-ci une absolue indépendance. Cet ouvrage n'est pas restreint d'ailleurs à cette question, et on peut le citer comme l'un des petits écrits les plus curieux et les plus importants de Kant.

A côté des *Leçons de géographie physique* et du traité d'*Anthropologie pratique*, que nous avons cités, il faut placer plusieurs petits écrits sur diverses questions de physique, d'anthropologie et même de philosophie de l'histoire : car, quoique Kant n'ait écrit aucun grand ouvrage sur cette branche intéressante et nouvelle de la philosophie, un esprit aussi curieux et aussi original n'y pouvait rester étranger. Indiquons ces divers écrits suivant l'ordre chronologique ; nous compléterons par ces indications la liste des écrits de Kant : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784. — Même année : *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?* — *Sur les volcans de la lune*, 1785. — Même année : *Détermination du concept d'une race humaine* (il faut rapprocher de cette dissertation le pro-

gramme publié par Kant en 1775, *sur les diverses races humaines*); c'est pour répondre à des objections soulevées par cette dissertation que fut écrite celle que nous avons citée plus haut : *De l'usage des principes téléologiques.* — Même année : *Critique de la première partie des idées de Herder sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.* — *De l'enthousiasme et de ses remèdes*, 1790. Ce sont des remarques envoyées à Borowski au sujet du livre qu'il écrivait sur Cagliostro. — *De l'influence de la lune sur le temps*, 1794. — Même année : *La fin de toutes choses.* — *Lettre à Sommering sur l'organe de l'âme*, 1796. — Citons encore une fois le petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, pour la dissertation écrite en réponse au professeur Hufeland, et introduite ici sous ce titre : *De la puissance que possède l'âme de surmonter ses douleurs par sa seule volonté*, et pour celle que Kant y a également insérée sur cette question : *Si le genre humain est en progrès constant.*

Aux ouvrages que Kant laissa à ses disciples le soin de publier, il faut ajouter la *Logique*, publiée par Jaesche en 1800. C'est le résumé des leçons que Kant faisait sur cette branche de la philosophie, en prenant pour texte la logique de Meier. L'introduction est un remarquable morceau de philosophie générale.

Enfin, en 1817, M. Pœlitz publia des *Leçons de Kant sur la doctrine philosophique de la religion*, d'après des notes prises au cours du professeur; en 1821 il publia, aussi d'après des notes, des *Leçons sur la métaphysique.*

Après avoir exposé d'une manière générale l'esprit et le but de la philosophie de Kant, nous l'avons parcourue dans toutes ses parties. Il ne nous reste plus qu'à en essayer une critique sommaire. Déjà, en cherchant à donner une idée générale de la réforme et de la philosophie kantienne, nous en avons fait ressortir les côtés vrais et durables. C'est d'abord l'idée mère de la critique, c'est-à-dire l'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée. On a vu quelle précision nouvelle, quelle forme systématique Kant a donnée à cette idée : il l'a élevée à la hauteur d'une véritable méthode, et par là, quelle que soit d'ailleurs la valeur des résultats auxquels il est arrivé, il a rendu à la philosophie un service immortel, car là est la condition première de toute philosophie, la seule voie sûre et légitime pour quiconque veut lui donner le caractère d'une science. C'est en même temps cette tentative de conciliation entre l'empirisme et le rationalisme, le scepticisme et le dogmatisme, qui est un des principaux caractères de la philosophie critique. Tel doit être le but de la philosophie. Si Kant ne l'a pas atteint, du moins l'a-t-il admirablement conçu et posé. Mais la méthode critique de Kant est-elle vraie de tout point, et a-t-il réussi à concilier en effet les systèmes qui se partagent la philosophie, c'est-à-dire a-t-il fait justement la part de l'expérience et de la raison dans la connaissance humaine, et en a-t-il exactement déterminé les limites et la portée? On peut reprocher d'abord à la méthode et à la philosophie de Kant d'être, en général, plus abstraites que réelles, et ce défaut vient en partie de ce qu'elles sont plus logiques que psychologiques. Kant a entrepris de traiter la philosophie comme les mathématiques, tout à fait *à priori*, en dehors de toute expérience, même de la

conscience. Or, cette méthode, qui convient à des sciences simples et abstraites comme les mathématiques, ne peut convenir également à une science complexe et concrète comme la philosophie : appliquée exclusivement à cette science, elle lui soustrait, en quelque sorte, la réalité et la condamne à l'abstraction. Sans doute la philosophie a ses principes *à priori* que l'expérience ne peut expliquer, et qu'il importe de distinguer et de séparer dans l'ensemble de la connaissance, et c'est encore l'honneur de Kant d'avoir nettement conçu et résolument entrepris cette tâche difficile. Mais ces principes mêmes, si purs qu'ils soient, n'en tombent pas moins sous la conscience, et c'est à la lumière de la conscience qu'il les faut étudier : c'est elle qui nous en découvre les sources, les caractères particuliers et les applications; on ne saurait rejeter ses informations sans danger. En outre, il faut bien prendre garde de confondre avec les vrais principes de la raison des conceptions dues simplement au travail de l'abstraction, et même des attributs du sujet pensant, qui, comme tels, sont les conditions universelles et nécessaires de nos jugements, mais ne peuvent être considérés pour cela comme des principes rationnels. Or, Kant a commis cette double faute, dont l'aurait préservé une psychologie plus profonde. Cette insuffisance de la psychologie, qui est un des caractères de la philosophie kantienne, y explique plus d'un défaut et plus d'une erreur. Elle explique, comme on le verra tout à l'heure, une partie de son scepticisme. Elle explique déjà dans une certaine mesure son caractère abstrait et logique : car telle est la forme que revêtent dans la philosophie de Kant les principes de la connaissance, ceux de la morale et ceux du goût. De là aussi le caractère artificiel de ses analyses et de ses combinaisons. Kant est l'esprit le plus analytique et le plus systématique qui ait jamais été depuis Aristote. Celui qui lit ses ouvrages ne peut songer sans étonnement quelle puissance d'esprit supposent ces analyses si déliées et ces combinaisons si savantes. On éprouve, en y pensant, quelque chose comme ce sentiment du sublime qu'il a lui-même si bien décrit. Il faut dire aussi qu'en poussant plus loin que personne ce besoin d'analyse et de rigueur systématique qui est l'une des conditions de la philosophie, il a donné à cette science un grand exemple. Une science est, comme un corps organisé, un système dont toutes les parties doivent être unies entre elles, non par des rapports arbitraires, mais par des liens intimes et profonds: telle doit être la philosophie. Nul n'a compris et mis en lumière, comme Kant, cette importante vérité; nul n'a essayé, comme lui, de la pratiquer. Malheureusement, cette rigueur qu'il cherche à introduire partout, dans ses analyses, dans ses combinaisons et dans toute la construction de son système, est souvent plus apparente que réelle : ses analyses sont souvent plus ingénieuses que solides, ses combinaisons et son système plus savants que vrais. En général, tout cela trahit un peu l'artifice, et même, en certains endroits, ce que l'on pourrait appeler un artifice après coup. Ainsi, par exemple, la *Critique du jugement* est plutôt, quoi qu'en dise Kant, une pièce de rapport dans le système, qu'un véritable organe. Ce n'est pas d'ailleurs que, malgré tout cet artifice, malgré cette exclusion de la psychologie qui en est la principale cause, la philosophie de Kant ne con-

tienne d'admirables vues d'ensemble et des trésors d'observation psychologique; mais le moule dans lequel il jetait ses pensées et son système, en comprimant la psychologie, devait leur imprimer un caractère artificiel.

Ces remarques s'appliquent également aux divers ouvrages de Kant, ou aux diverses parties de sa philosophie. Quel monument que la *Critique de la raison pure!* Sans revenir sur tout ce qu'il y a d'original et de profond dans l'idée fondamentale de la philosophie critique, quelle puissance d'analyse et quelle force systématique! Mais trop souvent cette puissance d'analyse n'aboutit qu'à des abstractions, et cette force systématique, qu'à des combinaisons artificielles. Quelle profonde investigation de nos facultés de connaître! Mais aussi, en beaucoup d'endroits, quelle étroite psychologie! Il en est de même de la *Critique de la raison pratique*, et en général de la morale de Kant. Qui jamais poussa aussi loin l'analyse des principes fondamentaux de la morale et des faits qui s'y rattachent, et quel système fut jamais aussi savamment construit? Mais c'est ici surtout qu'éclate l'abus de l'abstraction. Les principes fondamentaux de la morale prennent entre les mains de Kant un caractère tellement abstrait, que la conscience y reconnaît à peine les règles de notre conduite et de nos jugements moraux. On a souvent comparé la doctrine morale de Kant à celle des stoïciens; elle la rappelle, en effet, par quelques côtés, quoiqu'elle la surpasse : car, s'il y a du stoïcisme dans la morale de Kant, c'est un stoïcisme corrigé par le christianisme, et, en général, par une connaissance plus exacte et plus approfondie de notre nature morale. Mais combien encore est étroite cette doctrine! Quelle pureté et quelle sévérité! Quel sentiment de la dignité de notre nature! Mais que devient le dévouement dans la doctrine de l'impératif catégorique? Kant ne l'exclut pas sans doute; mais sa morale ne l'explique pas suffisamment et est incapable de le produire. D'ailleurs Kant n'en a-t-il pas tari la source, en refusant un rôle au sentiment dans les actions morales? De même encore, on trouverait difficilement une analyse plus délicate et plus subtile des idées et des sentiments du beau et du sublime, et une théorie plus systématique. Mais Kant trop souvent pousse la délicatesse et la subtilité d'analyse jusqu'à la plus insaisissable abstraction. N'est-ce pas là encore le caractère des principes du goût dans sa doctrine? Cela n'empêche pas d'ailleurs que cette théorie ne nous fasse souvent pénétrer plus profondément qu'aucune autre dans l'intelligence des questions qu'elle soulève; mais ici, comme partout ailleurs et pour la même raison, la philosophie de Kant a le défaut d'être tout abstraite, en grande partie artificielle, et souvent étroite.

Les qualités et les défauts que nous venons de signaler dans la doctrine de Kant se réfléchissent dans le langage qu'il s'est fait pour la traduire. Voulant donner à la philosophie un caractère rigoureux et systématique, et trouvant insuffisant ou imparfait à cet égard le langage vulgaire, même celui de l'école, il entreprit de se créer une langue à lui, dont il emprunta d'ailleurs la plupart des éléments à la scolastique, mais en les réformant et en les renouvelant. Or, on ne peut nier que cette langue n'ait souvent le mérite de la précision et un caractère systématique; mais elle a souvent aussi le défaut de ressembler plutôt

à une algèbre qu'au langage de la philosophie, et d'être arbitraire et artificielle. Ajoutons qu'elle est extrêmement compliquée. En sorte que, si elle est commode à beaucoup d'égards, elle a aussi le tort d'embarrasser et de fatiguer inutilement l'esprit. Il faut ici à la fois louer et blâmer Kant. Il a bien vu que, si la philosophie veut être une science, elle ne doit pas reculer devant les formes austères de la science; mais il a oublié que, prenant tous ses éléments dans le domaine du sens commun, elle ne doit pas trop s'écarter de la langue vulgaire, et qu'il vaut mieux chercher à introduire dans celle-ci les qualités scientifiques, que de forger une langue tout à fait nouvelle. Nous ne parlons pas du style de Kant, qui, malgré d'incontestables beautés de détail et des pages vraiment admirables, laisse en général beaucoup trop à désirer pour des lecteurs français.

Mais le principal défaut de la philosophie critique, c'est son caractère subjectif et la part exagérée qu'elle fait au scepticisme. Kant, en cherchant à déterminer la valeur et la portée de la reconnaissance, voulait faire en même temps la part du scepticisme et du dogmatisme : c'est là un grand et difficile problème, qui, s'il n'est pas nouveau dans la science, a du moins reçu de lui une forme singulièrement précise. Mais ce problème, ne l'a-t-il pas résolu dans un sens plutôt que dans un autre? Ce caractère de subjectivité, dont il marque une grande partie de la connaissance humaine, n'assure-t-il pas la première place au scepticisme? Sur quoi s'appuie-t-il d'abord pour refuser aux *formes de la sensibilité* et aux *catégories de l'entendement*, par suite à la connaissance qui s'y fonde, toute valeur objective? Sur ce que ces principes sont les conditions *à priori* de la connaissance des objets : il lui a paru impossible de rapporter aux objets des lois de notre esprit, antérieures à la connaissance que nous avons de ces objets, puisqu'ils en sont les conditions. Or, cette conséquence est-elle nécessaire? Sans doute l'esprit a ses lois sans lesquelles la connaissance des choses ne serait pas ou ne serait presque rien; mais de ce que ces lois sont les conditions *à priori* de la connaissance; de ce que l'esprit ne les dérive pas de l'expérience, mais de lui-même, s'ensuit-il nécessairement qu'elles n'aient aucune valeur objective, et qu'elles ne puissent être, en même temps que des lois de notre entendement, des lois de la nature même des choses? Soit, par exemple, la loi de la causalité : je ne la déduis pas de l'expérience, mais je l'impose *à priori* aux phénomènes; s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une loi de notre esprit et qu'elle ne puisse pas être une loi des objets mêmes. Pourquoi ne serait-elle pas l'un et l'autre à la fois? Pourquoi, en général, n'y aurait-il pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses? Et, si nous étions réduits ici à des conjectures, cette dernière supposition ne serait-elle pas beaucoup plus vraisemblable que la première? Il faut convenir que le problème des rapports de l'esprit et de la nature des choses est plein de difficultés, peut-être même de mystères; mais la solution qu'en donne Kant ne lève pas ces difficultés, ou plutôt elle y ajoute. L'hypothèse kantienne est, en outre, contredite par l'expérience même : car, s'il n'y a pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses, d'où vient que nous trouvons la seconde si conforme aux lois de la première? Kant répondra que nous n'avons pas le droit d'invoquer cette conformité, puisque, ne connaissant les chose

qu'au moyen de nos propres lois, c'est nous qui les faisons ce que nous les trouvons. Mais accordons que la connaissance humaine ne serait pas ou ne serait presque rien sans les principes que l'esprit tire de son propre fonds; nous est-il permis pour cela de ne voir dans l'expérience même qu'une création de notre esprit; et, à côté de ces principes *à priori*, nécessaires sans doute pour l'éclairer et l'interpréter, n'a-t-elle pas aussi ses propres informations? C'est ainsi qu'elle nous montrera la nature partout conforme aux lois mêmes de notre esprit. D'ailleurs, que parlons-nous ici d'hypothèses? Nous ne sommes pas réduits en cette matière à des conjectures plus ou moins vraisemblables; la raison résout la question directement et sans réplique. Pouvons-nous supposer, en effet, que les principes de l'entendement, nous parlons de ceux qui sont de véritables lois de l'esprit, et non des catégories purement abstraites, n'ont qu'une valeur subjective? Kant admet qu'ils sont nécessaires; mais il prétend que cette nécessité est relative à la constitution de notre esprit. Or, cela est contraire à la raison même qui les déclare absolus. Pouvons-nous supposer, par exemple, que le principe de causalité n'est qu'une loi de notre esprit? Non, car la raison nous dit que c'est une loi de la nature même des choses. Ou prouvez-nous donc que la raison ne nous dit pas cela, ou rejetez l'autorité même de la raison. Kant ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne songe pas un instant à contester l'autorité de la raison : car, là où il croit que la raison nous impose ses principes comme des lois absolues, il leur maintient ce caractère. Ce n'est pas, comme on l'a souvent répété à tort, parce que la raison humaine est subjective que Kant conteste la valeur absolue de ses principes : car, s'il en était ainsi, on ne voit pas comment il aurait pu, à moins d'une grossière contradiction, ne pas envelopper dans son scepticisme la raison pratique et les lois morales; mais il a cru que les principes, qu'il a désignés sous le nom de *formes de la sensibilité* et de *catégories de l'entendement*, ne nous étaient pas imposés par la raison à titre de lois absolues, et c'est pourquoi il a pu en contester la valeur objective. C'est là qu'est son erreur : car ces principes, la raison les déclare absolus, par conséquent, objectifs; et jamais Kant n'a pu établir le contraire. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des *formes de la sensibilité* et des *catégories de l'entendement;* on a vu comment Kant distingue de ces principes, qu'il regarde comme constitutifs de l'expérience, les *idées de la raison* proprement dite, et comment il résout la question de la valeur objective de ces idées. Remarquons d'abord que, parmi ces idées, il en compte une que la conscience, bien interrogée, suffit à expliquer : celle du *moi*. C'est ainsi que déjà, parmi les catégories de l'entendement, il avait rangé certaines conditions du jugement, qui ne sont autre chose que les attributs mêmes du sujet qui juge, par exemple, l'unité du *je pense*. Cette unité est sans doute la condition de tout jugement; mais elle est aussi un fait de conscience. Il en est de même du *moi* : il nous est immédiatement révélé par la conscience. Voilà ce qu'une psychologie plus profonde aurait montré à Kant, et, en rendant à la conscience, c'est-à-dire à l'intuition immédiate de nous-mêmes, une idée qu'il transporte à la raison, elle aurait préservé cette idée du scepticisme où il précipite en général les *idées de la raison*. Mais d'où vient

ce scepticisme? De ce que ces idées se rapportent à des objets suprasensibles, c'est-à-dire à des objets dont nous n'avons pas l'intuition : car il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition des sens, y compris le sens intime. Elles sont des conceptions nécessaires à l'achèvement de notre connaissance; mais nous n'avons pas le droit de leur attribuer une valeur objective : car leurs objets sont tout à fait insaisissables pour nous, et, par conséquent, hypothétiques. Or, on peut bien admettre avec Kant que nous n'avons et ne pouvons avoir d'autre intuition que celles des sens extérieurs et du sens intime, sans refuser pour cela à l'esprit humain le droit d'attribuer une valeur objective à certaines idées dont il ne saisit pas les objets, comme à celle de Dieu, par exemple. On peut lui accorder que nous n'avons pas l'intuition de Dieu, c'est-à-dire que nous ne faisons que le concevoir, sans en avoir une aperception directe et immédiate; mais il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas le droit d'attribuer à cette conception une valeur objective. La question est de savoir si, en nous fournissant cette conception, la raison nous l'impose comme quelque chose d'absolu; or, tel est en effet son caractère : non-seulement nous avons besoin de l'idée de Dieu pour porter notre connaissance à son plus haut degré de perfection; mais il serait absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, de supposer que Dieu n'existe pas. Que nous faut-il de plus? La raison parle, et cela suffit. Le scepticisme de Kant à l'endroit des objets de la raison, au moins de son objet suprême, n'est donc pas mieux fondé et est tout aussi contraire à la raison que le caractère subjectif qu'il attribue aux principes de l'entendement.

Enfin, si l'on rapproche la morale de Kant de sa métaphysique, et qu'on aille au fond des choses, on y trouve une contradiction manifeste. Cette contradiction n'est pas sans doute aussi grossière qu'on l'a souvent imaginé; nous avons montré comment elle s'explique dans la doctrine de Kant; mais, pour s'expliquer, elle n'en est pas moins réelle. Quelle différence y a-t-il au fond entre les *catégories de l'entendement* et les *idées de la raison* d'une part, et les *lois de la raison pratique* de l'autre? Pourquoi accorder à celles-ci la valeur objective et absolue qu'on refuse à celles-là? Kant reconnaît que les principes de l'entendement sont, comme les lois morales, universels et nécessaires; mais, selon lui, la nécessité est relative dans le premier cas, elle est absolue dans le second. Pourquoi cela? Les principes de l'entendement sont les lois des phénomènes : est-ce là ce qui les rend relatifs? Mais les lois morales sont les lois de nos actions. Supprimez, dit Kant, le temps et la succession des phénomènes, que devient la loi de la causalité? Mais supprimez, dirons-nous à notre tour, les agents moraux, leurs rapports et leurs actions, toutes choses qui existent bien aussi dans le temps, que devient la loi morale, celle, par exemple, qui défend de mentir? Si l'être absolu est au-dessus de la loi de la causalité, il est aussi en un sens au-dessus de la loi qui défend le mensonge : cette loi en est-elle moins réelle? Pourquoi la première ne l'est-elle pas? Kant a beau dissimuler la contradiction, il ne peut y échapper. Si les lois morales sont absolues, les principes de l'entendement le sont aussi; si les principes de l'entendement sont relatifs, il faut en dire autant des lois morales.

On a dit qu'on ne pouvait faire au scepticisme sa part; il est cer-

tain du moins que cela est bien difficile, et la philosophie de Kant en est une preuve de plus. Ce n'est pas que sous ce rapport elle ne contienne plus d'un enseignement : la sagesse commande la réserve et la modestie dans la spéculation, en même temps qu'une foi robuste (nous parlons de la foi philosophique) dans la pratique ou dans les vérités morales. Mais il ne faut pas, dans le premier cas, pousser la réserve jusqu'au scepticisme, car alors, dans le second, on n'arrive à la foi que par une inconséquence. D'ailleurs, qu'est-ce que cette réserve qui aboutit à l'idéalisme le plus hardi? Il est vrai que Kant s'en défend; mais ce n'est pas sans raison que sa doctrine a été appelée du nom d'*idéalisme subjectif* ou *transcendantal*. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le monde tel qu'il nous apparaît en vertu des lois de notre esprit n'est qu'un phénomène, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée, une illusion? Que nous ne connaissions pas la nature intime des choses, soit; mais comment prétendre que les choses ne sont pour nous qu'une fantasmagorie régulière, créée par notre esprit? Quoi qu'il en soit, sachons gré à Kant d'avoir scruté si profondément le problème de l'origine, de la nature, de la valeur et de la portée de nos connaissances, et d'avoir su, malgré d'éclatantes erreurs, répandre tant de lumières sur ces hautes questions. La philosophie ne peut désormais passer outre sans tenir compte de la doctrine critique et sans en faire son profit. Quelque part qu'elle doive lui faire dans la science, nous ne pensons pas qu'il y ait d'étude plus propre à fortifier l'esprit et plus salutaire à tous égards.

Kant ne manqua ni de disciples ni d'adversaires. Ceux-ci vinrent de toutes parts, les uns au nom de la théologie révélée; d'autres au nom de l'ancienne métaphysique, particulièrement de l'école de Leibnitz et de Wolf; d'autres au nom de la philosophie empirique et sceptique du siècle; d'autres enfin au nom du sentiment. Ses disciples aussi furent très-nombreux et se montrèrent dans tous les rangs et dans tous les camps. On analysa et on commenta ses écrits, on expliqua ses doctrines, on les appliqua à toutes les branches des connaissances humaines. Des disciples moins fidèles ou plus originaux entreprirent de les modifier, et, tout en s'appuyant sur Kant, de pousser la philosophie en des voies nouvelles. On dit que, dans sa vieillesse, Kant se déclarait incapable de comprendre les objections qu'on adressait à sa doctrine, et les transformations qu'on voulait lui faire subir, et, pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire de supposer que l'âge avait affaibli ses facultés intellectuelles. On trouvera dans le *Manuel de Tennemann* (trad. franç. de M. Cousin, t. II, p. 264 de la 2e édit.) une longue notice sur les adversaires, les partisans et les continuateurs de la philosophie critique, avec l'indication de leurs ouvrages.

Il faut remarquer, en finissant, qu'à la philosophie critique qui prétendait modérer l'ambition de l'esprit humain en le renfermant dans ses vraies limites, succéda, en prétendant s'y rattacher étroitement, le dogmatisme le plus absolu et le plus intempérant qui fut jamais. Il arriva après Kant ce qui est arrivé après Socrate; et ces deux exemples prouvent d'une manière éclatante combien il est difficile d'arrêter l'essor de l'esprit humain, mais aussi combien il est nécessaire de le régler et de marquer ses justes bornes.

L'espace nous manque pour indiquer ici les travaux auxquels a donné lieu en France la philosophie de Kant. On trouvera dans l'avant-propos de la traduction française de la *Critique du jugement* (t. 1er, p. iij-v) une note qui indique les premiers en date, et l'on pourra compléter ces indications à l'aide du *Rapport* de M. de Rémusat *sur le concours ouvert par l'Académie des Sciences morales et politiques pour l'examen critique de la philosophie allemande* (p. 5 et 6), et aussi à l'aide de l'ouvrage de M. Willm, qui a remporté le prix dans ce concours. *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vol. in-8°, Paris, 1846 (t. 1er, notes et additions). J. B.

**KAPILA**, auteur du système sânkhya, l'un des plus célèbres de la philosophie indienne. Kapila figure dans les légendes mythologiques où ses aventures sont racontées tout au long. Tantôt il est fils de Brahma, et l'un des sept grands rishis ou saints des *Pouranas;* tantôt il est représenté comme une incarnation de Vishnou ou d'Agni; tantôt même on le donne comme un petit-fils de Manou. En d'autres termes, on ne sait rien de précis sur Kapila, ni sur l'époque à laquelle il vivait.

L'un des caractères distinctifs de sa doctrine, c'est une indépendance absolue. La révélation n'est point une autorité pour Kapila. L'Ecriture sainte lui paraît incapable d'assurer à l'homme la libération et la béatitude éternelle : c'est à la science seule qu'il s'adresse, c'est-à-dire à la raison. Il ne paraît pas que dans l'Inde cette indépendance ait jamais été, contre le système de Kapila et ses adhérents, un motif de persécution, tout ombrageuse que l'orthodoxie y pouvait être. Il paraît même que cette indépendance a été poussée aussi loin que possible; et la doctrine de Kapila a été signalée par toutes les écoles qui l'ont combattue, comme une doctrine athée. Il est à peu près certain qu'elle a inspiré en grande partie les doctrines fondamentales du bouddhisme. C'est une assertion qu'a émise M. Eugène Burnouf; et si elle est exacte, comme nous avons lieu de le croire, la date relative du système de Kapila serait par là même à peu près fixée : il remonterait à six siècles au moins avant l'ère chrétienne.

Il y a deux sources principales, quoique d'inégale importance, auxquelles on peut demander la connaissance détaillée de cette doctrine : ce sont d'abord les *Axiomes* ou *Soûtras* de Kapila, imprimés à Sérampore, in-8°, 1821, avec le commentaire de Vidjnana Bikshou, en sanscrit; et la *Sânkhya Karikâ*, ou vers remémoratifs du sânkhya, en soixante-douze distiques, publiée plusieurs fois, d'abord par M. Lassen, avec une traduction latine; puis par M. Wilson, avec une traduction anglaise de Colebrooke, et un commentaire sanscrit traduit aussi en anglais. M. Pauthier l'a traduit en français dans sa traduction des *Essais* de Colebrooke.

Il paraît, du reste, que l'ouvrage vraiment original n'est pas même la collection des soûtras réunis sous le nom de Kapila. Ce serait un recueil beaucoup plus ancien et beaucoup plus concis encore appelé *Tatva Samâsa*. Mais Colebrooke n'a jamais vu ce recueil, et il semble même douter de son existence, bien qu'il soit mentionné par les commentateurs. Il paraît probable, du reste, que les soûtras qui ont été imprimés ne sont qu'un développement du *Tatva Samâsa*, et c'est à

eux qu'il faut demander la véritable doctrine de Kapila. Jusqu'à présent ils n'ont pas été traduits.

Quant à la *Karikâ*, elle est certainement beaucoup plus récente, et quoique Colebrooke la donne pour l'autorité principale du sânkhya, elle ne doit être consultée qu'avec grande réserve. Il est évident d'abord qu'il est très-difficile de renfermer tout un système de philosophie aussi vaste que le sânkhya en soixante-douze distiques ou cent quarante-quatre vers, et que cette concision même a dû nécessairement nuire à la clarté. Ces précis peuvent être fort utiles dans l'école; ils peuvent réveiller et fixer les souvenirs des élèves; ils peuvent être aussi fort intelligibles pour ceux qui ont longtemps étudié la doctrine dans toute son étendue; mais pour ceux qui n'ont pas eu le même avantage, ces abrégés sont loin d'être suffisants, et ils demeurent toujours très-obscurs, surtout quand le système primitif l'est lui-même autant que le sont les *Soûtras* de Kapila. Il faut ajouter que la *Karikâ* étant très-moderne, relativement du moins, et n'étant pas certainement antérieure au VIII$^{e}$ siècle de l'ère chrétienne, elle répond dans l'histoire de l'esprit indien à une époque où les traditions antérieures déjà fort étudiées avaient été déjà aussi étrangement défigurées. Il serait difficile, tant que les *soûtras* ne seront pas connus, de dire jusqu'à quel point la *Karikâ* s'en éloigne; mais on a dès à présent de justes raisons d'affirmer qu'elle ne représente pas toujours très-fidèlement la doctrine originale; il ne faut donc pas croire, parce qu'on connaîtrait la *Karikâ*, qu'on pût se dispenser de recourir aux *soûtras*.

Ces *soûtras* se divisent en six lectures ou leçons d'inégale longueur. Les trois premières sont données à l'exposition spéciale de la théorie. La quatrième l'éclaircit par des comparaisons tirées de la fable et de l'histoire, si tant est qu'il y ait de l'histoire dans l'Inde. La cinquième lecture, toute de controverse, est consacrée à réfuter les objections des écoles rivales; enfin la sixième revient sur les questions les plus importantes pour les compléter par des développements nouveaux.

Quoi qu'il en puisse être des divergences plus ou moins graves des *soûtras* et de la *Karikâ*, les deux ouvrages s'accordent sur ce premier et essentiel principe, que la philosophie est le seul moyen qu'ait l'homme d'arriver à la béatitude. Les moyens que donne l'écriture révélée et tous les moyens visibles, quels qu'ils soient, sont impuissants; la science seule est capable de sauver l'homme : c'est là le principe même d'où est parti Bouddha pour faire dans l'Inde la grande réforme à laquelle s'est attaché son nom; c'est, en d'autres termes, le principe même sur lequel s'est appuyée la philosophie grecque et sur lequel doit s'appuyer toute philosophie qui se comprend elle-même et se rend compte de ce qu'elle fait. Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance d'une pareille théorie, et de montrer toutes les recherches antérieures qu'elle suppose et toutes les conséquences qu'elle porte invinciblement avec elle.

Le sânkhya reconnaît trois espèces de certitudes : ce sont d'abord la perception, puis l'induction, et, en troisième lieu, le témoignage entouré des garanties nécessaires.

Les principes auxquels s'appliquent ces trois criteriums de la connaissance humaine sont au nombre de vingt-cinq : 1° la nature racine

et mère de tout le reste; 2° l'intelligence ou grand principe; 3° la conscience, en sanscrit *ahankâra*, mot à mot *ce qui produit le moi;* 4°-8° les cinq particules subtiles, essences des cinq éléments; 9°-19° les onze organes des sens et de l'action, qui sont aussi avec l'intelligence et la conscience les treize instruments de la connaissance; 20°-24° les cinq éléments matériels : l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre; 25° et enfin l'âme éternelle et immatérielle, qui n'est ni produite ni productive.

C'est pour contempler la nature, et plus tard pour s'en délivrer, que l'âme s'unit d'abord à elle, comme le boiteux et l'aveugle se réunissent pour voir et pour marcher, l'un servant de guide et l'autre portant celui qui le conduit. De cette union de l'âme et de la nature sort la création, c'est-à-dire le développement de l'intelligence et des autres principes. La nature a trois qualités principales qui correspondent à trois mondes différents, à trois dispositions différentes de l'âme : la bonté d'abord, qui répond au monde supérieur et à la vertu; l'obscurité, qui répond au monde inférieur et au vice; enfin la passion, qui appartient spécialement au monde intermédiaire, au monde de l'homme, où sont mêlés le bien et le mal, le vice et la vertu.

L'âme, revêtue d'un corps et d'une personne qui constituent son individualité, doit s'appliquer à connaître la nature, qui d'abord lui résiste, mais qui, comme une courtisane, après quelques difficultés, finit par se montrer toute nue aux regards de celui qui la sait contempler. Une fois cette connaissance acquise, l'âme n'a plus rien à faire en ce monde; elle y peut rester encore cependant, comme la roue du potier tourne encore longtemps après que l'impulsion qui l'a mise en mouvement a cessé d'agir sur elle; mais dès lors elle a conquis toutes les conditions de sa délivrance et de sa béatitude; quand le corps vient à se dissoudre, elle quitte cette vie où elle n'a d'ailleurs jamais été qu'un simple spectateur, un témoin impassible; et elle est éternellement affranchie de ces renaissances successives et de ces épreuves douloureuses auxquelles sont encore soumises les âmes que la science n'a pas rachetées.

Ces détails, quelque concis qu'ils soient, suffisent cependant pour montrer toute la grandeur du système conçu par Kapila. Le sânkhya est certainement, dans la philosophie indienne, celui de tous les darsanas qui mérite le plus notre étude : il représente les idées les plus vastes, les plus profondes à la fois et les plus avancées; le nyâya n'est guère qu'un système de logique; la mîmânsa n'est qu'une casuistique orthodoxe; le védânta, une polémique qui a pour but de défendre la révélation; le yoga de Patandjali est un mysticisme exagéré et souvent extravagant; enfin le veiséshikâ de Kanada s'est surtout attaché à des questions de physique, traitées comme pouvait le faire l'imagination indienne qui ne s'est jamais enquise des faits et n'a, pour ainsi dire, point connu l'observation exacte et attentive des phénomènes. Le sânkhya, au contraire, a embrassé et résolu à sa manière toutes les questions principales que la science philosophique peut agiter, et il les a posées et discutées avec une liberté entière.

Outre les diverses publications citées dans cet article, il faut lire, pour comprendre la haute valeur du génie de Kapila, l'analyse qu'a consacrée au sânkhya, d'après Colebrooke, M. Cousin, dans la 5e leçon

de son cours de 1829; voir aussi les articles PHILOSOPHIE DES INDIENS et SANKHYA. B. S.-H.

**KARIKA.** Ce mot, désigne dans la philosophie indienne, des vers mémoratifs qui renferment, sous une forme très-concise, les théories principales des divers systèmes. D'ordinaire la *Karikâ* s'entend du système sânkhya, parce que les vers mémoratifs de ce système ont été publiés et traduits déjà plusieurs fois. Mais les autres écoles ont leurs *Karikâs* tout aussi bien que le sânkhya; et le *Sankara Sara* qu'a publié et traduit M. Windischmann n'est pas autre chose qu'une *Karikâ* du védânta. On en peut dire autant d'un autre résumé du védânta qu'a traduit en anglais, M. Taylor, et qui est intitulé *Atma bodha*, ou *la Connaissance de l'esprit;* M. Pauthier l'a mis en français. On pourrait citer encore plusieurs autres *Karikâs*. Cette forme assez singulière qu'a prise la science n'est pas spéciale au génie indien : notre moyen âge a mis plusieurs fois en vers la *Logique* d'Aristote, et ce même procédé a été appliqué souvent à d'autres théories; seulement, ces abrégés rhythmiques n'ont pas acquis dans l'Occident la haute autorité que les *Karikâs* ont obtenue dans la philosophie indienne.. Evidemment ce mode d'exposition suppose de longues études antérieures et des analyses poussées très-loin. Après les commentaires prolixes qui ont développé les systèmes et les ont bien fait comprendre, on a senti le besoin de résumer, et c'est à ce besoin que les *Karikâs* ont répondu; voilà pourquoi elles sont en général assez récentes. *Voyez* les articles PHILOSOPHIE DES INDIENS et SANKHYA. B. S.-H.

**KAYSSLER** (Antoine-Auguste-Adalbert), professeur de philosophie à Halle, ensuite à Breslau, où il mourut en 1822, a laissé les ouvrages suivants, tous écrits en allemand et sous l'inspiration de la doctrine de M. de Schelling : *De la nature et de la destinée de l'esprit humain*, in-8°, Berlin, 1804; — *Mémoires pour servir à l'histoire critique de la philosophie moderne*, ou *Idée de la philosophie de Schelling*, in-8°, Halle, 1804; — *Introduction à l'étude de la philosophie*, in-8°, Breslau, 1812; — *Principes de la philosophie théorique et pratique, à l'usage des cours publics*, in-8°, Breslau et Halle, 1812. X.

**KENDI** ou **ALKENDI** (Abou-Yousouf Yakoub ben-Ishâk), surnommé par les Arabes *le philosophe* par excellence, était issu de l'illustre famille de Kenda, et comptait parmi ses ancêtres des princes de plusieurs contrées de l'Arabie; aucun des auteurs arabes que nous sommes à même de consulter n'indique l'année de sa naissance ni celle de sa mort; nous savons seulement qu'il florissait au IX^e^ siècle; son père, Ishâk ben-al-Sabbâh, fut gouverneur de Coufa sous les khalifes al-Mahdi, al-Hadi et Haroun al-Raschid. Kendi, qui avait fait ses études à Bassora et à Bagdad, se rendit célèbre sous les khalifes al-Mamoun et al-Motasem (813 à 842) par un nombre prodigieux d'ouvrages sur la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la politique, la musique, etc. Il possédait, dit-on, les sciences des Grecs, des Perses et des Indiens, et il fut un de ceux qu'al-Mamoun chargea de la traduction des œuvres d'Aristote et d'autres auteurs grecs, ce qui

fait supposer qu'il était versé dans le grec ou dans le syriaque (*Voyez* le t. Ier de ce Recueil, p. 170). Cardan (*de Subtilitate*, lib. XVI) le place parmi les douze génies de premier ordre qui, selon lui, avaient paru dans le monde jusqu'au XVIe siècle. Des hommes jaloux et des fanatiques suscitèrent des persécutions à Kendi : on raconte que le khalife al-Motawackel fit confisquer sa bibliothèque, mais qu'elle lui fut rendue peu de temps avant la mort du khalife, ce qui prouve que Kendi vivait encore en 861. Al-Kifti et Ibn-Abi-Océibia lui attribuent environ deux cents ouvrages; on peut en voir la nomenclature dans la *Bibliotheca arabico-hispana* de Casiri, t. Ier, p. 353 et suiv.

Il ne nous reste maintenant de Kendi que quelques traités de médecine et d'astrologie; ses traités philosophiques, ainsi que ses commentaires sur Aristote, probablement les premiers qui aient été faits chez les Arabes, sont très-rarement cités par les philosophes arabes dont nous connaissons les ouvrages. On peut conclure de là que Kendi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières. Ibn-Djoldjol, médecin arabe espagnol qui vivait au Xe siècle et qui est postérieur à Farabi, dit, dans un passage cité par Ibn-Abi-Océibia, qu'aucun philosophe musulman n'avait suivi les traces d'Aristote aussi exactement que Kendi. Dans la longue liste des ouvrages de notre philosophe, il y en a un qui nous paraît mériter ici une mention particulière, c'est celui où il tâchait de prouver « que l'on ne peut comprendre la philosophie sans la connaissance des mathématiques. » Dans un autre écrit traitant de l'*unité de Dieu*, il professait sans doute des opinions qui s'accordaient peu avec l'orthodoxie musulmane, car Abdallatif, médecin arabe du XIIe siècle, qui se montre fort attaché aux croyances de l'islamisme, dit avoir écrit un traité sur l'essence de Dieu et sur ses attributs essentiels, et il ajoute que son but, en traitant ce sujet, était de réfuter les doctrines de Kendi (*Voyez* la *Relation de l'Égypte*, par Abdallatif, traduite par M. Sylvestre de Sacy, p. 463). Outre ses commentaires sur diverses parties de l'*Organon* d'Aristote, Kendi composa un grand nombre d'ouvrages philosophiques qui devaient répandre parmi les Arabes la connaissance de la philosophie péripatéticienne, mais que les travaux plus importants de Farabi firent tomber dans l'oubli. Nous y remarquons des traités *sur le but que se proposait Aristote dans ses catégories, sur l'ordre des livres d'Aristote, sur la nature de l'infini, sur la nature de l'intellect, sur l'âme, substance simple et impérissable*, etc. Il serait inutile de nous étendre davantage sur des écrits dont nous ne connaissons que les titres qu'il n'est pas même possible de rendre toujours avec l'exactitude désirable.

On peut consulter, sur notre philosophe : Lackemacher, *De Alkendi arabum philosophorum celeberrimo*, in-4°, Helmstadt, 1719. —Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III, p. 63-69. S. M.

**KÉPLER** (Jean). C'est par un double motif que cet illustre astronome mérite une place dans l'histoire de la philosophie : il a introduit l'esprit philosophique dans la science qu'il considérait comme une partie de la philosophie même, l'astronomie; et il s'est livré fréquemment, sur la nature et la fin des choses, à des méditations spéciales qui révèlent en lui un disciple de Pythagore et de Platon.

La vie de Képler, comme son siècle, est une suite de vicissitudes extraordinaires et des luttes douloureuses : bornons-nous à rappeler avec brièveté les événements qui attestent qu'il a été, non-seulement un philosophe pratique, un sage, mais l'un des apôtres et des martyrs de la science moderne.

Né en 1571 à Weil, dans le duché de Wurtemberg, contrée alors déjà féconde en grands hommes, fils d'un capitaine pauvre, mais d'une noblesse très-ancienne, qui avait servi sous le duc d'Albe, et péri dans une bataille contre les Turcs, Képler fut élevé d'abord dans le vieux cloître de Maulbrunn, puis dans l'université de Tubingue. Il ne devait étudier que la théologie, encore la science par excellence; mais le hasard, comme lui-même s'exprime, *fatum quodpiam*, le conduisit au cours de mathématiques de ce Mœstlin qui, dans un voyage en Italie, avait gagné Galilée aux idées de Copernic. Mœstlin lui enseigna à la fois les mathématiques et la nouvelle astronomie. Il y a apparence que Képler puisa même dans ces leçons les germes de pythagorisme répandus en Souabe par Reuchlin, et dès l'origine accueillis favorablement par les coperniciens.

En 1594, il fut appellé à succéder au géomètre Stadius à Graetz, où il composa son premier ouvrage, intitulé *Prodrome*, ou *Mystère cosmographique*. Dans cet écrit, il se proposa de prouver que le Créateur, en arrangeant l'univers, avait pensé aux cinq corps réguliers inscriptibles dans la sphère, aux cinq planètes. La protection du duc de Wurtemberg, auquel le *Prodrome* était dédié, fut seule en état de préserver l'auteur des foudres d'excommunication par lesquelles les théologiens de Tubingue crurent devoir lui répondre. Ses anciens maîtres furent réduits à déclarer que sa doctrine était incompatible avec l'Ecriture sainte, et le chancelier Hafenreffer, quoique bienveillant envers Képler, la condamna en soutenant que « le bon Dieu n'avait pas suspendu le soleil au centre du monde, comme on met une lanterne au milieu d'une salle. » Tracassé et inquiété à Graetz, Képler accepta, en 1600, l'invitation que Tycho-Brahé lui adressa au nom de Rodolphe II, et se rendit à Prague pour travailler au milieu de la cour impériale à la confection des *Tables Rodolphines*. Mais une longue chaîne de nouvelles calamités l'attendait en Bohême. Tycho-Brahé le tourmenta pour lui faire abandonner « les vaines rêveries » de Copernic; les confesseurs de Rodolphe II le tourmentèrent, pour lui faire abjurer la foi luthérienne; Rodolphe II lui-même, pour lui faire échanger l'étude de l'astronomie contre celle de l'astrologie. Les malheurs de la guerre qui le priva de ses honoraires, rendirent sa femme folle et le forcèrent à chercher un asile au collége de Linz. Là, il fut persécuté par ses propres coreligionaires, parce que sa tolérance se refusait à damner les calvinistes. Bientôt après il fut obligé d'aller défendre sa mère accusée de sorcellerie et condamnée à la torture. Wallenstein le cacha pendant plusieurs années dans sa retraite armée. Enfin, il se rendit plein d'espérance à la diète de Ratisbonne, pour y réclamer les arrérages de son traitement, lorsqu'à peine arrivé, il mourut le 15 novembre 1630, laissant sa famille dans le même dénûment d'où il avait noblement tiré celle de Tycho-Brahé.

Telle fut l'existence de l'un des législateurs de l'astronomie, de l'un

des réformateurs de la science. Képler avait, en effet, une activité aussi prodigieuse que son intelligence était vaste. Il a composé plus de quarante ouvrages, la plupart dans une belle latinité; il a porté son attention sur toutes les parties de l'univers et tous les faits de l'esprit humain. La connaissance de l'homme est une à ses yeux; toutes nos facultés y concourent, l'observation et l'inspiration, la réflexion et l'enthousiasme, le calcul et la prière, l'analyse et la synthèse. Le résultat de ces divers moyens de connaître, c'est la vue totale de la nature, la vue des œuvres de Dieu, de ses desseins et de ses raisons, la contemplation de la volonté et de l'activité divines. Et ici se dessine le caractère fondamental de ce qu'on peut, avec Képler même, appeler sa philosophie : elle est, ainsi que sa vie, profondément religieuse.

Tout sujet d'étude, selon Képler, fait partie de la philosophie; chaque partie de la philosophie aboutit à l'intuition de la cause première, toujours présente à toutes les causes secondes, et seule « le pourquoi du pourquoi. » La dernière raison des pensées et des faits, c'est la volonté suprême et éternelle. Invoquer et étudier cette volonté, surtout s'y soumettre et l'appliquer en tout sens, enfin, prier, aimer, adorer Dieu, en lui-même et dans ses actes si variés, voilà la véritable manière de se préparer aux sévères travaux de la science. Toute opération de géométrie ou d'arithmétique doit commencer et finir par un intime et ardent élan vers la Divinité. Ainsi seulement l'âme s'illuminera de lueurs impérissables, et s'élèvera aux lois qui régissent toutes choses.

La religion, suivant Képler, ne diffère donc pas de la philosophie, ni la philosophie de la religion; et il faut se pénétrer de la profondeur que Képler avait donnée à cette conviction, si l'on veut bien comprendre ses ouvrages. C'est la foi dans l'unité de la religion et de la philosophie qu'on doit regarder comme le mobile des recherches qui ont immortalisé son nom. Il se croyait, en effet, obligé par conscience et reconnaissance à montrer dans tous les domaines de la nature les perfections de Dieu, sa bonté, sa sagesse, sa puissance infinies. Il était tellement persuadé de ces perfections divines qu'il était sûr que Dieu ne lui refuserait pas de l'initier aux secrets de l'univers, que Dieu n'avait rien fait sans un but excellent, qu'il n'avait pas arrangé l'univers avec tant d'art pour en cacher les ressorts à l'être qu'il avait créé à son image, et que pouvant ce qu'il y a de plus difficile, il voulait aussi pour l'homme ce qu'il y a de meilleur, le progrès dans la connaissance et dans la félicité.

Ce caractère essentiellement religieux explique pourquoi Képler tire de chaque découverte une conclusion pratique, et ne cesse de rattacher les phénomènes et l'autorité de la conscience aux phénomènes et à l'ordre du monde physique. Ainsi, la découverte des quatre lunes de Jupiter le conduit à croire que la terre, n'ayant qu'une lune, n'est pas le corps céleste le plus considérable; que l'univers n'a pas été créé pour la terre; que l'homme, roi de la terre, n'est donc pas nécessairement l'être le plus noble; qu'enfin le rang inférieur de notre globe doit nous avertir de notre propre infériorité, et nous disposer à la modestie et à la modération, à la circonspection et à l'humilité.

Ce même caractère fait comprendre pourquoi Képler ne voit dans la

marche du monde qu'un concert divin; dans la philosophie, description de cette marche, partition de ce concert, qu'une symphonie ou un hymne chanté à la gloire de Dieu, un ouvrage sans cesse occupé à louer et à bénir l'ouvrier. La philosophie n'est pas seulement, pour Képler, l'étude de l'homme et de la nature humaine, c'est celle de la nature tout entière, celle même de l'auteur et du principe de la nature, de Dieu. La *cosmographie*, la *cosmothéorie*, la *cosmologie*, termes alors équivalents au mot de *philosophie*, deviennent ainsi une sorte de théologie.

Lorsque, malgré cette grande et sérieuse piété, Képler fut accusé d'hétérodoxie, d'hérésie et d'athéisme, il se borna à répondre qu'il philosophait très-purement, *emendatissime*. Nous-mêmes nous avons dit qu'il avait introduit l'esprit philosophique, sinon l'esprit scientifique, dans l'astronomie et dans les études qui s'y rattachent.

C'est une mesure abondante de cet esprit que l'enthousiasme inépuisable de Képler pour les divers objets de ses recherches et pour la vérité en général, que la hardiesse de ses suppositions et de ses explications, que sa patience et sa persévérance dans l'observation et le calcul, que sa bonne foi à reconnaître et à quitter ses moindres erreurs. Ses contemporains étaient frappés de sa constance à reprendre à diverses époques le même problème, à retourner ses hypothèses de mille manières, à essayer sans cesse toutes ses découvertes, à toujours revenir sur les résultats qui ne le satisfaisaient pas, à interroger obstinément et la nature extérieure et la raison. Ils ne furent pas assez frappés de l'inquiétude salutaire qui tourmentait Képler tant qu'il n'avait pas trouvé les causes et les lois des faits, ni du besoin qui le poussait à assigner des règles à tous les mouvements, des causes à tous les effets, et des causes provisoires partout où les causes définitives et réelles ne s'étaient pas encore révélées. Il ne lui suffisait pas, comme à Copernic et à Tycho-Brahé, de déterminer le lieu et le mouvement des corps célestes, d'en tracer la carrière et d'en mesurer les pas; le *quoi* et le *comment* ne le contentaient pas; il lui fallait connaître le *pourquoi*, c'est-à-dire la loi et la condition dernière des phénomènes, l'ordre invariable et la raison transcendante des mouvements. Pressé du besoin de ramener tous les cas particuliers, toutes les manifestations isolées et visibles à une formule universelle, à une expression identique, à une donnée suprême et invisible; convaincu que la variété et la multiplicité reposent nécessairement sur la simplicité et l'unité, Képler s'applique à saisir, à deviner partout les rapports secrets et permanents, les relations naturelles des individus avec l'espèce ou le genre, la liaison des parties avec le tout, enfin l'ensemble des choses et l'âme de leurs ressorts. Cette tendance irrésistible à l'examen et à la libre investigation, à l'organisation de la science et à l'unité systématique, cette soif de l'harmonie dans nos connaissances est le propre de l'esprit philosophique, et c'est en même temps ce qu'on rencontre au fond de chaque tentative de Képler.

Le désir de s'élever à une vue complète et une de l'univers, à un tableau où chaque corps, infiniment petit ou infiniment grand, se présente comme un simple membre d'un immense organisme, a dicté à Képler un livre intitulé *l'Harmonique du monde*. Cet ouvrage, qui ne

parut qu'en 1619, est du même genre que le *Prodrome* et de la même famille que les productions de plusieurs mystiques de ce temps-là, tels que Fludd, qui écrivaient aussi sur la *musique du monde*, appliquant à la physique terrestre et céleste les idées pythagoriciennes sur les nombres et les intervalles musicaux. Voici les propositions fondamentales de cette *Harmonique du monde.*

Toute la création constitue une symphonie merveilleuse, dans l'ordre des idées et de l'esprit, comme dans celui des êtres matériels. Tout se tient et s'enchaîne par des rapports mutuels et indissolubles; tout forme un ensemble harmonieux. En Dieu, même harmonie, une harmonie suprême : car Dieu nous a créés à son image, et nous a donné l'idée et le sentiment de l'harmonie. Tout ce qui existe est vivant et animé, parce que tout est suivi et lié; point d'astre qui ne soit un animal, qui n'ait une âme. L'âme des astres est cause de leur mouvement, et de la sympathie qui unit les astres entre eux; elle explique la régularité des phénomènes naturels. Tout ce qui caractérise un être animé se rencontre chez l'animal appelé la terre : les plantes et les arbres sont ses cheveux, les métaux sont ses veines, l'eau sa boisson et ses humeurs. La terre a une sorte d'imagination, une faculté de produire et de former. L'âme qui l'anime est comme une flamme souterraine, qui pénètre et soutient tout ce qui est à la surface. Siégeant au centre de la terre, cette âme, non-seulement éprouve tous les changements que la terre subit, mais elle envoie à travers la terre des formes et des copies de tout genre; et en même temps elle possède les bases et les éléments du repos et du mouvement de la terre.

Le soleil, régulateur des mouvements planétaires, centre réel de notre système planétaire, corps doué d'une vertu magnifique, d'une force attractive, ne répand pas seulement la lumière et la chaleur dans l'atmosphère qui l'entoure, il paraît aussi être le foyer de la raison pure et absolument simple, la source de l'universelle harmonie, le siége d'une intelligence parfaite. Aussi agit-il plus que les autres astres sur le genre humain, sur notre conception, notre naissance, notre tempérament, notre caractère, sur tout notre génie et toute notre destinée.

Le soleil est le symbole le plus complet de la Divinité. La Divinité est, en effet, l'activité par excellence, la vie créatrice; elle est la fécondité et la bonté même, la sympathie qui s'ouvre et la bienveillance qui se prodigue à tout ce qui est. Elle ne s'enferme pas dans une oisive contemplation d'elle-même; elle se réfléchit, elle se reproduit dans la création. L'éternelle essence, l'harmonie idéale et primitive de Dieu se révèle de la sorte dans l'univers, et dispose naturellement l'âme humaine, appelée à la connaître, à s'accorder avec elle et a l'aimer; elle la pousse à se manifester, à se développer à son exemple, c'est-à-dire comme harmonie et sympathie. L'âme humaine n'est qu'un rayon de la lumière divine, une image de l'Etre éternel, et comme l'Etre éternel, elle est active et libre. Connaître, c'est rapprocher les choses extérieures et sensibles de l'idée intérieure et spirituelle, c'est les interpréter d'après cette idée, c'est les rattacher à l'ordre invisible que nous portons en nous. Cet ordre renferme, comme possibilité, comme idéal, tout ce qui, plus tard, se manifeste dans la réalité visible : cet ordre nous est inné, et lorsque nous rencontrons un objet nouveau hors de

nous, nous nous rappelons qu'il était d'abord en nous. De même que les corolles et les pistils sont innés aux plantes, de même les idées et les harmonies sont innées aux hommes et ne font que se développer par l'expérience. Ce n'est pas la perception sensible qui nous fait connaître la véritable mesure des choses. La géométrie a son origine en nous; elle a été mise en nous par Dieu même : car elle est une pensée divine, antérieure à l'univers, ayant servi de type et de modèle à la création, et restant néanmoins dans sa pureté et dans le sein même de la Divinité. La perception sensible ne fait que nous donner une conscience plus distincte des idées, des vérités que le Créateur a déposées primitivement dans notre intelligence, et qui demeurent consubstantielles et coéternelles à l'intelligence suprême. C'est parce que les pensées de ce genre subsistent en Dieu, c'est parce que chaque objet extérieur en est un symbole, un symbole de l'unité et du tout, c'est pour cela que Pythagore et Platon nous ont enseigné tant de choses sublimes sur la nature des choses et leur immortelle essence sous l'image des nombres, des figures et des lignes. Nous nous plaisons à contempler tous les rapports légitimes et réguliers, tout ce qui est beau et exact, parce que tout cela exprime, comme nous-mêmes, quelque idée divine. Le spectacle de l'harmonie du monde extérieur nous porte à établir dans notre propre être de l'équilibre et de l'accord, et à mettre nos sentiments et nos actes à l'unisson de l'ordre universel.

Voilà comment Képler combine les mathématiques avec la physique, la morale et la métaphysique, se rapprochant tantôt de Galilée, tantôt de Bruno. S'il diffère de Galilée à l'égard de plus d'un procédé de la méthode; s'il se montre plus enthousiaste et plus mystique, moins sobre et moins froid que le philosophe de Florence, il professe cependant un genre de *dynamisme* et d'*animisme* singulièrement analogue au *naturalisme*, au *panthéisme* tant reprochés à Galilée. Nous ne pouvons comparer ici les systèmes philosophiques des deux astronomes; nous rappelons seulement ces deux faits : Képler et Galilée philosophaient autant qu'ils calculaient; l'émancipation de la science moderne est le résultat de leurs hardis efforts, presque autant que le fruit des tentatives de Bacon et de Descartes.

Nous avons consulté particulièrement, pour les pages qui précèdent, les deux ouvrages suivants : *Prodromus, sive Mysterium cosmographicum*, 1597. — *Harmonices mundi libri V*, 1619. C. Bs.

KERN (Jean), né en 1756 à Geisslingen, près d'Ulm, professeur de logique et de métaphysique au gymnase de cette ville, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, conçus pour la plupart dans l'esprit du kantisme; en voici les titres : *L'homme*, sous forme de leçons in-8°, Nuremberg, 1785; — *Lettres sur la liberté de la pensée, de la conscience, de la parole et de la presse*, in-8°, Ulm, 1786; — *Théorie de Dieu d'après les principes de la philosophie critique*, in-8°, ib., 1796; — *Essais sur la faculté représentative, la sensibilité, l'entendement et la raison*, in-8°, ib., 1796; — *Théorie de la liberté et de l'immortalité de l'âme humaine, d'après les principes de la philosophie de Kant*, in-8°, ib., 1797; — *Guide pour l'enseignement de la psychologie expérimentale*, in-8°, ib., 1797. Il est aussi l'auteur d'un ouvrage de théologie,

ou plutôt de polémique religieuse, intitulé *Le catholicisme et le protestantisme considérés dans leurs rapports mutuels*, in-8°, Ulm, 1792. Tous ces écrits ont été publiés en allemand. — Un autre philosophe du même nom, Guillaume Kern, né à Lunebourg, quelques années plus tard, et professeur de philosophie à Goëttingue, a publié les ouvrages suivants, écrits sous l'influence des idées de M. de Schelling : *Programme de philosophie*, in-8°, Goëtt., 1802; — *Gnoséologie* (théorie de la connaissance), in-8°, ib., 1803; — *Théorie du droit général des peuples*, in-8°, ib., 1803; — *Vera origo trium generum ratiocinationum mediatorum*, in-8°, ib., 1806; — *Analyse du principe de la philosophie critique transcendantale*, in-8°, ib., 1806; — *Métamathématique*, in-4°, ib., 1812; — *Catharonoologie*, ou *Comment une science mathématique pure est possible*, in-8°, ib., 1812; — *Système de Métagnostique, et théorie des méthodes qui s'y appliquent, avec une histoire abrégée de ces méthodes, depuis Socrate jusqu'à nos jours*, in-8°, ib., 1815.
X.

**KIESEWETTER** (Jean-Godfroy-Charles), né en 1766 et mort en 1819 à Berlin, où il enseignait depuis 1792 la philosophie et la logique au collége médico-chirurgical, s'est fait un nom parmi les défenseurs et les propagateurs de la philosophie de Kant. Il s'est appliqué surtout à la logique, qu'il a voulu compléter et expliquer d'après les principes de son maître. Voici la liste de ses ouvrages : *Du premier principe de la philosophie morale*, 2 vol. in-8°, Leipzig et Halle, 1788-1790; — *Esquisse d'une logique générale pure, d'après les principes de Kant*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1791, 1796 et 1806; — *Essai d'une exposition claire des vérités les plus importantes de la nouvelle philosophie*, in-8°, ib., 1795 et 1798; une troisième édition du même ouvrage parut en 1803, augmentée d'une *Exposition de la Critique du jugement*, et une quatrième en 1824, avec une biographie de l'auteur par Flettner, et un aperçu général sur la littérature de la philosophie de Kant : *Extrait des prolégomènes de Kant*, in-8°, ib., 1796; — *Logique à l'usage des écoles*, in-8°, ib., 1797, et Leipzig, 1814; — *Examen de la Métacritique de Herder*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1799-1800; — *Exposition claire de la psychologie expérimentale*, in-8°, Hambourg, 1806; il en a été publié une deuxième édition à Berlin en 1814 sous le titre de *Abrégé de la psychologie expérimentale*. Il a publié aussi, de concert avec Fischer, une *Nouvelle Bibliothèque philosophique*, et, séparément, des récits de voyages, et divers écrits sur les mathématiques. X.

**KILWARDEBY** (Robert), scolastique anglais, florissait vers l'année 1260. Après avoir achevé ses études à l'université d'Oxford, il vint à Paris et y fut reçu maître ès arts; mais bientôt il quitta le siècle et l'école pour se faire admettre chez les frères de l'ordre de saint Dominique. En 1272, nous le trouvons archevêque de Cantorbéry; en 1277, appelé à Rome par Nicolas III, il va prendre place dans le sacré collége comme cardinal, au titre de Sainte-Rufine; enfin il meurt à Viterbe, en 1280. Tous les ouvrages de Robert Kilwardeby sont demeurés manuscrits. Oudin lui attribue: *Tractatus de ortu scientiarum*, manuscrit conservé, dit-il, à la bibliothèque Bodléienne; mais il faut

remarquer qu'il y a un ouvrage d'Avicenne qui porte ce titre, et peut-être Oudin a-t-il commis ici une erreur d'attribution. Nous ferons une semblable observation sur le manuscrit ayant pour titre *De divisione philosophiæ*, de la collection Merton; un traité sous le même titre est inscrit par M. Jourdain (*Recherches critiques*, p. 113) dans les œuvres de Dominique Gundisalvus. Oudin met encore au compte de Kilwardeby divers commentaires sur l'*Organon*, les *Topiques* et sur les *Sentences* de P. Lombard, dont les manuscrits appartenaient, de son temps, aux bibliothèques des universités de Cambridge et d'Oxford. Enfin, la bibliothèque publique de Cambridge possédait : *Kilwarby in magno : libri viginti quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam.* Bien qu'il nous soit interdit d'apprécier la valeur de ces divers écrits, nous n'avons pas cru devoir omettre, dans ce Recueil, le nom d'un docteur à peu près inconnu qui pourrait avoir acquis, du moins par le nombre de ses ouvrages, des titres sérieux à l'estime des philosophes.

B. H.

**KINDERVATER** (Christian-Victor), né en 1758 à Neuenheiligen en Thuringe, mort à Eisenach en 1806, après avoir exercé successivement des fonctions ecclésiastiques et administratives, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, écrits pour la plupart sous l'influence du kantisme. Ces ouvrages ne se faisant remarquer par aucune originalité, nous nous contenterons d'en citer les titres : *An homo qui animum neget esse immortalem animo possit esse tranquillo*, in-4°, Leipzig, 1785; ce même écrit a été publié en allemand en 1797; — *Adumbratio quæstionis An Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus?* in-4°, Leipzig, 1789; — *Dialogues sceptiques sur les avantages qu'on peut retirer des maux et des contrariétés de cette vie*, in-8°, ib., 1788. Il a publié aussi plusieurs traductions allemandes accompagnées de notes et d'observations critiques : celle du *Natura deorum* de Cicéron, in-8°, Zurich et Leipzig, 1787-1791; — celle de l'*Essai philosophique et politique sur le luxe*, par l'abbé Pluquet, in-8°, ib., 1789; — celle d'un ouvrage anglais intitulé *Histoire des effets des différentes religions sur la moralité et le bonheur du genre humain*, in-8°, ib., 1793.

X.

**KING** (William) naquit à Antrim en 1650. En 1687 on le trouve pourvu de plusieurs emplois importants dans l'église protestante d'Irlande, et mêlé avec beaucoup d'ardeur aux disputes religieuses qui agitaient à cette époque le royaume uni. L'église anglicane le comptait parmi ses plus habiles et plus savants défenseurs. Ayant pris parti pour le prince d'Orange contre Jacques II, il eut beaucoup à souffrir pour la cause qu'il soutenait; il fut enfermé deux fois au château de Dublin, poursuivi dans les journaux, insulté dans les rues et jusqu'au pied des autels. Mais, après la bataille de Boyne et la fuite de Jacques II en France, ses revers se changèrent en prospérité : il fut d'abord nommé évêque de Londonderry, puis archevêque de Dublin, et enfin lord-juge d'Irlande. Il mourut en 1729.

King fit sa fortune par ses écrits politiques et religieux; mais ce qui lui valut la célébrité et doit lui assurer une place dans l'histoire de la

philosophie de son temps, c'est son livre *sur l'Origine du mal* (*de Origine mali*, in-4°, Dublin, 1702; in-8°, Londres; traduit en anglais par Edmond Law, 2 vol. in-8°, Londres, 1732 et 1739). Ce livre fut à peine publié qu'il en parut des extraits dans différents journaux, entre autres dans les *Nouvelles de la république des lettres* (mai et juin 1703). Bayle en fit la critique dans le tome second de sa *Réponse aux questions d'un provincial;* et Leibnitz, contre lequel il est dirigé en grande partie, lui opposa ses *Remarques* (publiées par Desmaizeaux dans le *Recueil de diverses pièces sur la philosophie*, etc., 3 vol. in-12, Amst., 1720), où tout en se défendant lui-même et en attaquant quelquefois, il rend pleine justice au talent et à l'éloquence du prélat irlandais.

L'ouvrage de King peut se résumer tout entier dans l'idée qu'il se fait de la liberté, et dans la manière dont il cherche à concilier cette idée avec le principe de l'optimisme. Dans son opinion il n'y a pas d'autre liberté que celle qu'on appelait dans l'école la liberté d'équilibre ou d'indifférence, c'est-à-dire le pouvoir d'agir sans motif, sans but, sans raison préexistante. Chacune des autres facultés dont nous avons connaissance a un objet déterminé, auquel elle se lie d'une manière invariable, et dans la possession duquel elle trouve sa perfection. La liberté, au contraire, a son objet et sa perfection en elle-même; c'est son caractère le plus essentiel de se suffire entièrement; et non-seulement elle se suffit, mais elle commande, en quelque sorte, à la nature des choses : car c'est elle qui les rend bonnes ou mauvaises, selon qu'elle les choisit ou les rejette. Il dépend d'elle, pour la même raison, d'augmenter les jouissances et d'affaiblir les privations que nous éprouvons; par conséquent, elle est à la fois la première source de l'activité, de la moralité et du bonheur.

La liberté ainsi comprise appartient nécessairement à Dieu : car la volonté divine crée les qualités des choses, comme les choses elles-mêmes; en d'autres termes, il n'y a rien de bon ni de mauvais en soi, qui ait pu déterminer *à priori* le choix du Créateur; mais c'est ce choix lui-même qui a fait naître la différence du bien et du mal; penser autrement c'est, d'après King, refuser à Dieu la liberté. Toutefois cette indifférence de la volonté divine n'existe que par rapport à ses déterminations premières. Il n'en est plus de même de ses déterminations ultérieures. Ainsi Dieu, en principe, n'a suivi que son libre arbitre en créant l'homme; mais une fois l'homme créé, il n'a rien voulu de contraire à la nature humaine; il a été conséquent avec lui-même. Dieu a donc sous les yeux toute la suite des choses qui se lient avec son choix : il les veut toutes d'une seule et même volonté; et comme il est d'une bonté infinie, il veut le bien partout, dans l'ensemble comme dans les détails de son œuvre. Aussi, quelques parties de l'univers ne pourraient-elles être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il n'en résultât un système moins parfait. C'est ainsi que l'idée de l'optimisme vient s'ajouter à celle de la liberté d'indifférence.

L'homme est libre de cette même liberté que l'on vient de nous montrer comme un attribut essentiel de Dieu. Les motifs qui paraissent agir sur nous sont le résultat et non la cause de nos déterminations; loin de faire notre volonté, ils sont, en quelque sorte, faits par elle,

et toute la force que nous leur attribuons est dans le choix même dont ils sont l'objet.

Cette doctrine n'est pas nouvelle; elle a été soutenue au moyen âge par Duns-Scot contre saint Thomas d'Aquin; elle a été reprise au XVIIe siècle par Descartes, qui faisait dépendre de la volonté divine les vérités les plus absolues de la raison; mais nulle part elle n'a été développée avec autant de force et d'étendue que dans le livre *sur l'Origine du mal.* Cependant quelques réflexions suffiront pour en démontrer la fausseté. En fait, la liberté telle que nous la connaissons par notre propre expérience, telle qu'elle existe dans l'homme, ne ressemble en rien à cette liberté d'indifférence dont nous venons de parler, et que Leibnitz compare au personnage de don Juan dans le *Festin de Pierre.* L'âme n'est jamais libre sans être en même temps sensible, intelligente, aimante; elle ne prend aucune détermination sans y être inclinée ou par des impressions, ou par des sentiments, ou par des motifs tirés de la raison. Seulement elle est maîtresse de choisir entre un motif et un autre; aucune force extérieure, c'est-à-dire étrangère à elle-même, ne peut la contraindre, et c'est par là que ses actions lui appartiennent. Supposez, au contraire, qu'elle agisse sans raison et sans but, vous supprimez en elle l'être raisonnable et l'être sensible : vous faites de la volonté un être à part que rien ne peut tirer de l'inertie, que rien n'excite ni ne dirige; vous détruisez non-seulement la liberté, mais l'activité et la vie. La liberté d'indifférence est également impossible en Dieu. Comment Dieu, qui est la raison même dans sa perfection immuable, pourrait-il agir sans la raison ou contre la raison? Comment lui, qui est la bonté et l'amour, pourrait-il agir avec une entière indifférence? Enfin comment concilier cette indifférence avec le principe optimiste que nous avons signalé tout à l'heure, ou la pensée que Dieu a organisé l'univers d'après le plan le plus conforme à sa bonté et sa sagesse? Telles sont les principales objections que Leibnitz a élevées contre la doctrine de King; il n'y a rien à y ajouter, elles sont insolubles. X.

**KINKER** (Jean), né en 1764 à Nieuwen-Amstel, près d'Amsterdam, poëte, philosophe, et un des meilleurs écrivains de la Hollande, mérite une mention ici par son excellent résumé de la philosophie de Kant : *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure de Kant*, traduit du hollandais par J. Le Fr. (Lefèvre), in-8°, Amst., 1801. Après avoir rendu hommage au traducteur de cet écrit, voici en quels termes Destutt de Tracy s'exprime sur l'auteur : « Son ouvrage est fait avec une méthode qui montre bien tout l'enchaînement des idées; et il exprime les opinions du philosophe dont il expose le système avec une précision et une netteté qui ne laissent place à aucune incertitude, et qui font voir avec assurance que là où il se rencontre quelque obscurité, elle est dans les idées elles-mêmes, et non dans la manière dont elles sont présentées. » (*De la Métaphysique de Kant, ou Observations sur un ouvrage intitulé : Essai d'une exposition*, etc., dans les *Mémoires de l'Institut national, Sciences morales et politiques*, t. IV.) Kinker a publié aussi des lettres sur le droit naturel (*Briveen over het naturrecht*). Il applique au droit naturel les principes de Kant. X.

**KLEIN** (Georges-Michel), né à Alitzheim en 1776, mort en 1820, professeur de philosophie à Wurtzbourg, fut un des disciples les plus distingués de M. de Schelling. Il laissa un assez grand nombre d'ouvrages destinés à expliquer, à développer et à populariser la doctrine de son maître. En voici les titres : *Mémoires pour servir à l'étude de la philosophie, comme science du grand Tout, avec un exposition complète et claire de ses moments principaux*, in-8°, Wurtzbourg, 1806; — *la Théorie de l'entendement*, in-8°, Bamberg, 1810; le même ouvrage refondu sous le titre de *Théorie de la contemplation et de la pensée*, in-8°, Bamberg et Wurtzbourg, 1818; — *Essai pour établir les bases de la morale comme science, avec une courte introduction à l'étude de la philosophie en général*, in-8°, Rudolstadt, 1811; — *Exposition de la théorie philosophique de la religion et de la morale*, in-8°, Bamberg, 1818 (c'est la suite de l'ouvrage précédent); — *Essai d'une définition précise de l'idée qu'on doit se faire d'une histoire de la philosophie*, dans les *Mémoires de Wurtzbourg*, année 1802, p. 145 et suiv. Tous ces écrits sont rédigés en allemand. — Il a existé un autre Klein (Ernest-Ferdinand), né en 1743, mort en 1810, qui a essayé d'appliquer la philosophie à la législation et à la science du droit. C'est dans ce dessein qu'il a publié les deux écrits suivants : *Lettre à Garve sur les devoirs qui emportent avec eux la contrainte et les devoirs de conscience, et sur la différence essentielle de la bienveillance et de la justice*, in-8°, Berlin et Stettin, 1790 (all.); — *Liberté et propriété*, en huit dialogues, où l'on examine les décisions de l'Assemblée nationale de France, in-8°, ib., 1790 (all.). — Enfin nous mentionnerons encore ici un théologien du même nom, Klein (Frédéric-Auguste), né à Friedrichstall, près de Ronnebourg, en 1793, mort en 1823, qui a tenté une conciliation de la foi avec la raison, ou, comme on parle en Allemagne, du supernaturalisme avec le naturalisme. Il a écrit dans ce but plusieurs ouvrages, mais plus particulièrement celui qui est intitulé *Esquisse du religiosisme*, ou *Essai d'un nouveau système de fusion entre le rationalisme et le supernaturalisme*, in-8°, Leipzig, 1819 (all.). X.

**KLOTZSCH** (Jean-Georges-Charles), né en 1763, mort en 1819, professeur de philosophie à Wittemberg, a laissé quelques écrits consacrés à la morale et à l'histoire de cette science : *De Notione fidei moralis*, in-4°, Wittemb., 1793; le même écrit publié en allemand sous ce titre : *Exposé succinct de la théorie de la foi morale*, ib., 1794, dans le Journal de Schmid, t. III, 3<sup>e</sup> cahier; — *Exposé de la vie et des opinions philosophiques de Sénèque*, en tête d'une édition des œuvres de ce philosophe, 2 vol. in-8°, Wittemb. et Zerbst, 1799-1802 (all.); — *Essai d'une anthropologie morale*, in-8°, Wittemb., 1817. Rien de particulier ne se fait remarquer dans ces différents ouvrages, si ce n'est peut-être cette opinion, que nous n'avons de devoirs à remplir qu'envers les autres; qu'il n'y en a pas qui se rapportent à nous-mêmes. Quoique l'auteur n'ait pas eu l'intention de supprimer réellement cette dernière espèce de devoirs, mais de les faire rentrer dans les premiers, sa manière de voir peut avoir des conséquences très-dangereuses : car les devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes sont le seul fondement de nos droits, et de l'idée du droit découlent

les règles du juste, ou les obligations qui nous sont imposées envers les autres. Pour compléter la liste des écrits de Klotzsch, il faut y ajouter celui-ci qui ne touche qu'indirectement à la philosophie : *De Lingua germanica recentiorum philosophiam tractandi studiis haud parum culta*, in-4°, Wittemb., 1789. X.

**KNUTZEN** (Martin), philosophe, mathématicien et astronome, naquit à Kœnigsberg le 14 décembre 1713, fut professeur au gymnase de la même ville et premier conservateur de la bibliothèque du château; il mourut au commencement de 1751. Ses ouvrages de philosophie ont été écrits sous l'inspiration de Leibnitz et de Wolf. En voici les titres : *De Æternitate mundi impossibili*, in-4°, Kœnigsberg, 1733; — *Elementa philosophiæ rationalis, methodo mathematica demonstrata*, in-8°, ib., 1747. Les deux écrits suivants ont été publiés en allemand : *Preuve philosophique de la vérité du christianisme démontré à la manière des sciences mathématiques*, ouvrage qui a eu six éditions de 1739 à 1763, in-8°; — *Notice d'une nouvelle mnémonique philosophique, etc.*, dans la *Feuille d'avis* (*Intelligenz-blatt*) de Kœnigsberg, année 1738. — Il a existé sous le même nom, dans la dernière moitié du XVII[e] siècle, une espèce d'aventurier qui, après avoir exercé des fonctions ecclésiastiques dans différentes villes d'Allemagne et du Danemark, se mit à prêcher publiquement l'athéisme, et essaya de fonder sur cette base une secte nouvelle. Il cherchait à détruire, avec le principe de toute religion, la famille et la société civile. Une lettre écrite en latin et publiée à Iéna en 1674, contient tout son système; cette lettre a été reproduite avec une traduction française par Lacroze, dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1711 et 1733. X.

**KOEPPEN** (Frédéric), ami et disciple de Jacobi, et un des bons écrivains de l'Allemagne, naquit à Lubeck en 1775. Après avoir fait ses premières études dans sa ville natale et sous la direction de son père, il se rendit à l'université d'Iéna pour y suivre les cours de la Faculté de théologie. Il y entendit Reinhold et Fichte, surtout le dernier, qui était alors (en 1793) dans tout l'éclat de sa renommée et de son talent. En 1804, il fut nommé pasteur luthérien à Brême; en 1807, il fut appelé comme professeur de philosophie à l'université de Landshut; mais cette université ayant été supprimée en 1826, il alla occuper les mêmes fonctions à Erlangen. Koeppen, par ses opinions, se rattache à la fois au platonisme et à la doctrine de Jacobi, qu'il s'efforce de concilier avec la foi chrétienne. Mais on sait qu'il y a deux époques dans la vie philosophique de Jacobi (*Voyez* ce nom) : dans la première, il est entièrement hostile à la raison; dans la seconde, il se réconcilie avec elle, au point de lui laisser une petite place sous la dépendance et à côté du sentiment. Koeppen a développé surtout le premier de ces deux systèmes, et l'on s'explique avec peine son respect pour la philosophie platonicienne, où cependant la raison et la spéculation jouent un assez grand rôle. Quoi qu'il en soit, le fondement de sa doctrine, c'est l'idée de la liberté. Selon lui, la liberté porte en

elle-même sa raison d'être et le principe de ses déterminations : elle est indépendante de tout rapport; elle est le fond de l'existence, la cause première, l'être proprement dit. Nous la connaissons d'une manière immédiate, par une sorte de révélation expresse, sans pouvoir la démontrer, sans nous rendre compte de sa nature, sans nous expliquer même comment elle est possible. C'est ainsi que Dieu se manifeste à nous : car cette liberté illimitée et absolue, dont nous venons de parler, n'est pas autre chose que lui. Ce qui rend la liberté limitée chez l'homme, c'est le rapport de l'intérieur à l'extérieur, du *moi* et du *non-moi;* et comme il nous est impossible de nous concevoir autrement que sous ce rapport, dont les deux termes se supposent et s'appellent mutuellement, il en résulte que toute philosophie est nécessairement *dualiste;* que rien n'est plus chimérique que de vouloir tout expliquer, de vouloir introduire l'unité dans la science et mettre un terme aux éternelles contradictions de l'esprit humain. A l'exemple de son maître, Koeppen n'est pas moins occupé à renverser les doctrines régnantes, celles de Kant, de Fichte, de Schelling, qu'à exposer ses propres idées. Voici la liste de ses ouvrages, tous publiés en allemand, et dont aucun n'a été traduit : *De la Révélation considérée par rapport à la philosophie de Kant et de Fichte,* in-8°, Goëtt., 1797, 2e édit. 1802; —*Traité sur l'art de vivre,* in-8°, Hambourg, 1801; — *la Doctrine de Schelling, ou à quoi se réduit la philosophie du néant absolu,* avec quelques lettres de Jacobi, in-8°, ib., 1803; — *OEuvres diverses,* in-8°, ib., 1806; — *du But de la philosophie,* in-8°, Landshut, 1807 (c'est le discours d'ouverture par lequel l'auteur prit possession de sa chaire); — *Esquisse d'un cours de droit naturel,* in-8°, ib., 1809; — *Guide pour la logique et la métaphysique,* in-8°, ib., 1809; — *Exposition de la nature de la philosophie,* in-8°, Nuremberg, 1810 (comparer cet ouvrage à la *Critique* qu'en a publiée Frédéric Schafberger, in-8°, ib., 1813); — *Philosophie du christianisme,* 2 vol. in-8°, Leipzig, 1813-1815, 2e édit. 1825 (comparer cet ouvrage avec les *Discours sur la religion chrétienne,* in-8°, Lubeck et Leipzig, 1802); — *Politique d'après les principes de Platon,* in-8°, Leipzig, 1818; — *Théorie du droit d'après les principes de Platon,* in-8°, ib., 1819; — *Discours d'un homme franc sur les universités,* in-8°, Landshut, 1820; — *Lettres intimes sur le livre et le monde,* 2 vol. in-8°, Leipzig, 1820-1823. Il a aussi publié quelques poésies, in-8°, Magdebourg, 1801; et des sermons. X.

**KRAUSE** (Charles-Christian-Frédéric), fils d'un pasteur protestant, naquit le 6 mai 1781 à Eisenberg, petite ville dans le duché d'Altenbourg, et mourut le 28 septembre 1832. Il termina ses études à l'université d'Iéna, où Rheinhold exposait à ses élèves la *Critique de la raison pure de Kant*, dont il s'était fait le défenseur. Son goût pour la philosophie l'engagea à suivre les leçons de Fichte et de Schelling; mais leurs doctrines ne purent le satisfaire. Aussi, dès cette époque, jeta-il les fondements de la philosophie qui lui est propre, et dont le caractère distingue son système de tous les systèmes connus jusqu'ici.

Il professa deux ans à Iéna, de 1802 à 1804; mais à l'instant où le gouvernement lui offrait le diplôme de professeur ordinaire, il re-

nonça à l'enseignement, pour se livrer aux études de tout genre qu'il regardait comme nécessaires à l'achèvement du plan complet de son système scientifique. Après avoir successivement habité Rudolstadt, Dresde et Berlin; après plusieurs voyages en Allemagne, en France et en Italie, entrepris dans le but d'étudier principalement les monuments des beaux-arts, il vint, toujours occupé de ses profondes méditations, s'établir en 1824 à Goëttingue. Ce fut là que, malgré l'opposition des professeurs ses collègues, et quelques tracasseries de la part du gouvernement, il eut le plus d'élèves, et d'élèves qui, aujourd'hui encore, travaillent avec ardeur à propager et à développer ses idées. Il sentit cependant, dès 1831, le besoin de la retraite, et alla s'établir à Munich. La mort l'y surprit l'année suivante, à l'instant où il se préparait à publier l'ensemble de ses travaux.

La marche de la philosophie en Allemagne depuis Kant présente un enchaînement et une rigueur que l'on ne retrouve à aucune autre époque de l'histoire de l'intelligence. Les systèmes qui ont développé ou corrigé l'œuvre de Kant se sont tous appuyés sur la même base, et sont nés du même mouvement d'esprit. Kant se rattache moins au *Cogito, ergo sum* de Descartes qu'au *Nisi ipse intellectus* de Leibnitz, car nul avant lui n'a aussi profondément analysé l'entendement. On peut donc considérer l'avénement de la philosophie critique comme le moment où le *moi* humain s'est replié le plus librement sur lui-même; et s'il n'est pas toujours heureusement sorti de cette solitude pour entrer dans le monde des réalités, peut-être en peut-on faire un reproche à Kant; mais on ne saurait s'en prendre à la philosophie nouvelle, dont cet esprit hardi et pénétrant ne faisait que constituer le point de départ. Après lui, Fichte, sentant que l'existence du *non-moi* était anéantie par la *Critique de la raison pure,* voulut le rétablir; mais, fidèle au besoin d'unité, il voulut le faire sortir du *moi;* il l'y rattacha du moins étroitement, et marqua ainsi la science d'un caractère subjectif que Schelling s'efforça de lui enlever en sortant du *moi* par l'*intuition intellectuelle.* Toutefois, le système de l'*identité absolue,* malgré son incontestable grandeur, était loin de satisfaire à tous les besoins de l'intelligence. Il n'élevait pas Dieu au-dessus de l'homme et de l'univers, il l'unissait au contraire étroitement ou l'identifiait presque avec eux, et prouvait par là que l'analyse avait négligé les données les plus importantes du problème. Hegel, tout en s'élevant immédiatement à Dieu comme Schelling, obéit sans réserve aux instincts logiques qui dominaient sa pensée; par là il réunit l'*identité absolue* de Schelling à l'*idéalisme subjectif* de Fichte, dans le système de l'*idéalisme absolu,* marquant cette singulière conception d'un rare caractère de liaison et de conséquence.

Krause a cherché dès l'abord à être plus complet. Il s'élève immédiatement par l'observation psychologique à l'unité de la science considérée dans le sujet et dans l'objet. De cette manière, dès le point de départ, il ne laisse rien en dehors d'une analyse entière et rigoureuse : le sujet est l'intelligence, Dieu et la nature constituent l'objet qui lui correspond. Mais la nature se résout dans Dieu qui lui donne l'être, et la science elle-même a sa raison en lui et n'est possible que par lui; l'objet de la science est donc à la fois le principe objectif et le principe

de toute connaissance, c'est-à-dire le principe un, infini, absolu de tout ce qui est.

Cependant, l'analyse psychologique du *moi* ne donne pas seulement l'unité de la science, elle en donne encore la variété, variété qui doit se trouver également dans l'objet, c'est-à-dire dans l'être, objet de la connaissance. Cet être un et nécessaire est donc la raison de cette variété et la contient en elle-même; or cet être, objet de la connaissance, cause et source de la variété des êtres, est indémontrable : car toute démonstration consiste à établir le rapport des êtres particuliers avec lui, et le rapport que l'on établirait entre lui et lui-même serait un rapport d'identité qui, par conséquent, ne prouverait rien. Ce principe de la science n'est point une *idée*, car il exclurait tout ce qui n'est pas idée; il n'est pas un *jugement*, car il serait l'expression d'un rapport; il n'est pas une *conclusion*, car une conclusion suppose des jugements antérieurs : ainsi, le système de la science est un dans son principe ou dans son objet, et se reproduit avec toute son unité dans le sujet; son principe un et absolu est la raison de la variété des manifestations dans l'organisme universel des choses.

La division du système de la science sort naturellement et sans effort de cet ensemble. La science se présente avant tout dans le sujet; c'est là, à proprement parler, qu'elle est connaissance. Or, il est naturel que l'esprit fini, une fois que la réflexion commence à l'éclairer, cherche à se connaître lui-même dans toutes ses forces et dans toutes ses manifestations, avant de s'attacher à l'étude de son objet. La première partie du système de la science est donc *la partie subjective ou analytique du système de la science.*

Mais en face du sujet, comme nous l'avons vu, se place l'objet, ou, comme l'appelle Krause, le principe de la science, c'est-à-dire l'être considéré dans son unité et dans sa variété. Cette seconde partie est appelée la *partie objective* ou *synthétique du système de la science*. Là, le principe se montre comme raison du monde, de la nature, de l'esprit, de l'humanité, du *moi* sujet de la science elle-même; aussi, considérée dans son objet, la science se divise en science de l'humanité, de la nature, de l'esprit, de Dieu : les trois premières de ces divisions constituent le monde, l'univers; nous concevons Dieu comme sa raison et sa cause, par conséquent comme distinct du monde, comme être suprême existant au-dessus de la nature, de l'esprit et de l'humanité. Ainsi Dieu, considéré d'abord comme unité absolue, dégagé ensuite par l'analyse des éléments qui ne peuvent se confondre avec lui, domine avant tout, comme être suprême, la nature, l'esprit et l'humanité.

On voit facilement que, dans cet ensemble du système de la science, viennent s'unir les conceptions antérieures, celles même que l'auteur se propose de combattre ou de compléter. Ainsi nous y rencontrons l'idéalisme de Kant et de Fichte; mais nous ne l'y trouvons pas seul : en correspondance avec lui se présente dans le principe de la science, dans l'être absolu, dans l'univers, dans l'esprit, un réalisme que n'eussent pas repoussé Platon et ses disciples. Le monde n'est plus, comme dans Fichte, une création laborieuse du *moi*, un rêve pénible du sujet; c'est un être réel, auquel l'esprit et le cœur de l'homme peuvent se prendre avec sécurité. Il y a aussi dans cette philosophie quelque chose

du système de l'identification absolue; mais, outre que la réalité de l'objet admise dès le point de départ ne permet pas d'en faire sortir un véritable idéalisme, l'être absolu plane au-dessus de cette identité, s'en distingue et absout la pensée de Krause du reproche de panthéisme justement adressé à la philosophie de Schelling.

Le système de Krause est donc une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits depuis Kant. Essayons, autant que le permet l'espace dont nous disposons, d'exposer clairement cette conception philosophique.

*Partie analytique.* — Des trois connaissances certaines que nous avons, celle du monde extérieur, celle de nous-mêmes, celle des autres esprits, une seule, la conscience de notre existence propre, est immédiate, et réunit, par conséquent, les conditions d'une certitude absolue; elle est donc aussi la seule qui puisse servir de base au système de la science; c'est le principe de Descartes, plus développé par Leibnitz, plus profondément encore analysé par Kant, que Krause reproduit sous un aspect nouveau. Mais une différence importante distingue l'analyse de Kant, et surtout celle de Fichte, de l'analyse de Krause: celui-ci ne regarde pas l'aperception du *non-moi* comme une condition de la détermination du *moi;* il pense que nous percevons le *moi* dans son unité et sa totalité, perception confuse, il est vrai, surtout quand la réflexion n'est pas encore intervenue, mais sans conscience du *non-moi.* C'est plus tard, et après avoir pris possession de lui-même, que le *moi* aborde le *non-moi;* de cette manière, l'indépendance complète du *moi* est établie, et la détermination du *non-moi,* ne s'opérant plus dans le sein du *moi* lui-même, toute tendance idéaliste disparaît.

Le *moi* est *être,* ce qui ne saurait se définir; il est, quant à son essence, *unité, identité, totalité,* toutes expressions qui ont le même sens; *totalité* non en tant que désignant un ensemble composé de parties, mais *totalité* supérieure aux parties; *totalité* en soi, et telle que l'être est d'une manière indivisible tout ce qu'il est, indépendamment de son développement successif dans le temps, et antérieurement à lui.

De plus, le *moi* est esprit et corps. Dans cette union, l'esprit se sent libre et maître de lui; il sait toutefois en même temps qu'il n'est pas maître du corps, malgré les liens de leur mutuelle dépendance. Il choisit une idée, la laisse, en adopte une autre, s'arrête au milieu d'une réflexion commencée, etc. Tout annonce dans son action qu'il porte en lui-même la source du mouvement auquel il s'abandonne, qu'il suspend ou qu'il arrête; mais il ne travaille jamais sur la totalité de ses idées ou de ses sentiments : la présence d'une idée ou d'un sentiment exclut nécessairement la présence des autres; le corps, au contraire, comme la nature aux lois de laquelle il est soumis, et dont il fait partie, développe à la fois sa totalité; la croissance d'un organe n'y précède pas la croissance d'un autre : tous naissent en même temps, tous arrivent à leur perfection par un mouvement uniforme et régulier. La loi de laquelle ils reçoivent leurs modifications successives est une loi fatale; ils ne l'ont point faite, ils en subissent l'action. Les caractères de l'esprit sont donc la *spontanéité* et la *liberté,* ceux de la nature la *totalité* et la *nécessité.*

Le *moi* est à la fois sujet au changement et toujours le même. Son

développement successif s'accomplit sous la loi du temps, forme générale et nécessaire de tout changement. Etant ainsi la raison pleine et entière de ses modifications, il est éternel, il est au-dessus du temps. Il est, dans son mode éternel, *puissance et faculté; activité* dans son mode temporel; *force* dans la détermination de cette activité.

Les facultés du *moi* sont au nombre de trois : *penser, sentir, vouloir.* Ces facultés, qui ont entre elles des rapports nombreux et étroits, constituent un organisme varié et interne dans le *moi* un et entier. — Passant ensuite à l'analyse de la pensée qu'il définit l'*activité de l'esprit dirigée vers la connaissance,* Krause y trouve, entre autres idées ou croyances, les trois idées fondamentales *esprit, nature, humanité :* cette dernière est considérée comme d'harmonie qui résume en soi le monde physique et le monde spirituel, au-dessus desquels s'élève Dieu, être infini et absolu, raison de l'esprit, de la nature et de l'humanité.

Pour connaître le *moi,* il en faut déterminer les *catégories* ou essences universelles. La première, celle qui domine toutes les autres, est celle de l'*être.* Au-dessous d'elle se présentent, d'une part, l'*unité* qui renferme la *séité* (propriété d'être soi-même) et la *totalité;* ces deux catégories se réunissent en une *harmonie* au-dessus de laquelle s'élève l'*unité supérieure* de l'essence, qui se distingue d'elles et les domine; de l'autre, la *forme,* qui se compose de la *direction* ou retour du *moi* sur lui-même, lui donnant le sentiment de sa séité, et la *contenance* dans laquelle il se saisit comme total. De même que les deux catégories précédentes, celles-ci ont leur *harmonie* et sont subordonnées à une *unité supérieure* de la forme. La combinaison de ces différentes catégories donne l'existence, qui devient la catégorie de l'*existence supérieure* du *moi,* lorsque l'on considère 1° que le *moi* change et se détermine constamment dans le temps; 2° qu'il est la raison éternelle de ses déterminations et de ses modifications; 3° qu'il se distingue de lui-même et de ces deux fonctions, comme être un et entier. Cette existence supérieure renferme à son tour en elle l'*existence éternelle* et l'*existence temporelle* conçues dans leur opposition, modes d'existence qui sont tous deux encore réunis en harmonie, puisque le *moi* reconnaît qu'il réalise dans le temps son essence éternelle, et qu'il juge tout ce qui est temporel en lui, d'après l'idéal d'une éternelle existence. On voit par là qu'en empruntant à Kant l'idée des catégories, Krause les a déterminées d'une autre manière, et qu'en s'appropriant la doctrine du *devenir* de Schelling, il l'a soumise à un examen plus profond, à une analyse plus étendue.

Krause ne renferme pas les catégories dans les bornes du *moi;* il les retrouve les mêmes, dans le *non-moi,* la nature, l'humanité, l'être suprême; finies et contingentes dans le *moi,* la nature et l'humanité; infinies et absolues dans Dieu. De cette manière se complète, par leur existence simultanée dans le sujet et dans l'objet, le système des lois premières qui président au développement de la connaissance sensible ou rationnelle, et d'après lesquelles tous les êtres, quels qu'ils soient, doivent être conçus dans l'organisme de la science.

Après l'objet de la connaissance, et les lois sous lesquelles elle naît et se développe, Krause en recherche la source. Sous ce rapport, la

connaissance est *sensible* lorsqu'elle nous vient des sens, du sens interne ou de l'imagination; *non sensible* lorsqu'elle se rapporte à des objets ou à des propriétés qui surpassent la portée de nos sens, et que nous ne pouvons placer ni dans le temps ni dans l'espace. L'individuel est donc l'objet de la connaissance sensible, l'universel celui de la connaissance non sensible. Mais la connaissance sensible, à son tour, est extérieure lorsqu'elle nous vient par les sens; intérieure lorsqu'elle nous est donnée par l'imagination.

La connaissance sensible extérieure est fondée sur l'harmonie des sens avec la nature, et leur liaison avec l'esprit, qui en font les intermédiaires par lesquels les images du monde extérieur pénétrent jusqu'à l'intelligence. Elle suppose donc nécessairement l'activité de l'esprit, soit qu'il agisse sur les données des sens, soit qu'il opère sur les siennes propres. Il y a cependant une opposition évidente entre le monde sensible extérieur et le monde sensible intérieur ou l'imagination : c'est que nous créons celui-ci, tandis que nous sommes obligés de percevoir l'autre tel qu'il se présente. Néanmoins l'imagination est elle-même aussi une des conditions nécessaires de cette perception : car les formes sous lesquelles la nature pénètre jusqu'à notre intelligence, telles que le *temps*, l'*espace*, le *mouvement*, ne nous sont données que par elle; c'est par elle encore que nous pénétrons jusque dans l'intérieur des autres êtres, que nous jugeons du caractère, de l'esprit, des pensées des hommes, nos semblables, dont nous ne percevons par les sens que la forme et les propriétés corporelles.

Le caractère de la connaissance sensible est l'individuel, celui de la connaissance non sensible est l'universel; celle-ci comprend le *moi* comme être déterminant les catégories, les idées générales abstraites, l'idée de la nature infinie, celle de l'être absolu. Elle est *immanente* en tant qu'elle reste dans le *moi*, *transcendante* en tant qu'elle s'élève au-dessus de lui; mais son *immanence* et sa *transcendance* sont unies par les liens les plus étroits.

Parmi les connaissances non sensibles, les unes tiennent plus que les autres à la connaissance sensible : par exemple, les idées abstraites, généralisation des qualités des corps, et d'autres idées universelles, telles que les formes géométriques, dont l'existence suppose celle des êtres physiques. Mais fort au-dessus de ces idées, il y en a d'autres qui dominent à la fois l'éternel et le temporel, l'universel et le particulier. Dans cette classe sont l'essence, le beau, le juste, la nature, l'être absolu. Krause appelle la connaissance de celles-ci connaissance *suressentielle*. Mais cette classification des divers degrés de la science n'est qu'un procédé de l'esprit : en réalité elle est une, infinie, absolue; elle renferme dans son sein toutes les connaissances subordonnées les unes aux autres; mais elle les domine dans son unité, c'est d'elle seule qu'elles reçoivent leur caractère de science et de certitude. Krause appelle *connaissance organique* la connaissance ainsi conçue dans sa totalité.

La question qui se présente ensuite est celle-ci : comment parvenons-nous à accorder la réalité à nos pensées non sensibles? Comment savons-nous qu'elles sont vraies? Krause la résout au moyen de l'idée de raison. Cette idée nous force de nous élever jusqu'à Dieu, raison

dernière et absolue de toutes les raisons particulières, raison, par conséquent, de toute connaissance, sous quelque rapport qu'on la considère, et qui revêt ainsi d'un caractère de certitude les idées fondamentales objet de notre activité intellectuelle.

Telle est l'analyse que donne Krause de la faculté de penser et de connaître; il passe ensuite à celle de la faculté de sentir.

Tandis que le *moi*, par la pensée, ne s'applique nécessairement qu'à une partie, qu'à un côté des objets qu'il aborde, il se met, par le sentiment, en rapport avec la totalité de l'être soumis à son action; il entre en union complète avec son essence, soit que le *moi* se sente lui-même, soit qu'il perçoive un autre objet que lui. Le caractère du sentiment est donc la *totalité*. Cette pénétration de l'objet sentant par l'objet senti est conforme ou contraire à notre propre essence; s'il lui est conforme, il produit la sympathie et le plaisir; s'il lui est contraire, l'antipathie et la douleur. Ces oppositions existent pour le corps comme pour l'esprit.

Considérés par rapport à leur source, les sentiments se distinguent en *sentiments sensibles*, qui naissent de l'organisme du corps, et sont temporels et individuels, et en *sentiments non sensibles*, qui ont leur siége dans l'esprit, et se divisent en sentiments *éternels*, *suressentiels* et *absolus*. Les sentiments sensibles et les sentiments non sensibles se combinent de plusieurs manières : quelquefois ils s'accordent, et leur accord produit le plaisir et la joie; d'autres fois ils s'opposent l'un à l'autre, et donnent pour résultats ou la douleur physique accompagnée de joie morale, ou la peine morale accompagnée de plaisir physique. Là se manifeste clairement la dualité de notre nature.

Considérés quant à leur objet, les sentiments sont *immanents* ou *transcendants :* immanents, ils ne dépassent pas l'action du *moi* sur lui-même; transcendants, ils ont pour objet Dieu, le monde spirituel, la nature, l'humanité. Le plus élevé de tous ces sentiments se rapporte à Dieu; il contient en soi, d'une manière indistincte, tous les autres, sensibles, non sensibles et harmoniques. Tout l'organisme de la sensibilité se rattache donc immédiatement au sentiment religieux, comme tout l'organisme de la science à la connaissance de Dieu.

Quels que soient les rapports intimes et mutuels qui unissent le sentiment à la pensée, ces deux facultés restent distinctes, et le sentiment ne saurait trouver sa raison dans l'intelligence. Il doit donc la chercher ailleurs, et nous ne saurions l'atteindre qu'en nous élevant jusqu'au sentiment de l'infini et de l'absolu, qui lui-même ne peut avoir sa raison que dans l'*être infini et absolu*. La réalité de l'existence de Dieu et de ses rapports avec nous est donc la condition suprême et nécessaire de la réalité de tous les sentiments particuliers. L'analyse du sentiment nous conduit donc, comme celle de la pensée, à la certitude de l'existence de Dieu.

La volonté, selon Krause, est cette opération de l'esprit par laquelle le *moi*, comme être entier, détermine lui-même sa propre activité, c'est-à-dire réalise dans le temps son essence éternelle. La volonté domine l'intelligence et le sentiment, et imprime à leur activité une direction déterminée. La liberté est la *forme* de la volonté, son objet est le bien, rien que le bien, c'est-à-dire la réalisation de son essence

éternelle. La loi absolue du bien peut s'exprimer brièvement en ces termes : *Veux et fais purement et simplement le bien;* ou : *Sois librement cause temporelle du bien.* En vertu de cette loi, la volonté de faire le bien est une volonté libre, indépendante des incitations du plaisir et de la douleur, sur laquelle, par conséquent, l'idée de la récompense ou celle du châtiment, du succès ou de l'insuccès, de la *mortalité* ou de l'*immortalité* de l'esprit, ne doit exercer aucune influence.

La volonté a donc pour but extrême de réaliser d'une manière absolue la loi absolue du bien. Or, dans ce désir incessant d'accomplir notre destinée, Dieu se révèle encore à l'intelligence comme raison absolue du sujet à la fois et de l'objet du désir. Nous sommes donc ainsi conduits dans l'unité, la variété et l'harmonie de nos trois facultés fondamentales, *intelligence, sensibilité, volonté,* c'est-à-dire dans la plénitude de notre être, à la certitude de l'existence de Dieu.

*Partie synthétique.* — Cette face du système de Krause se divise en quatre points principaux. Dans le premier Krause examine ce que Dieu est dans ses rapports avec lui-même. Il combine les attributs d'unité, de séité et de totalité, de manière à en tirer la définition suivante : Dieu est l'être *infiniment absolu et absolument infini.* Mais les deux attributs de la séité et de la totalité n'absorbent ni ne détruisent l'unité. Celle-ci les domine donc, et s'élève absolument au-dessus d'eux; d'où résulte l'*harmonie* de l'essence divine, qui réunit dans son unité la dualité de l'infini et de l'absolu.

La *personnalité* divine est l'objet de la seconde partie; elle naît surtout du rapport intime de Dieu avec ses attributs. Dieu, en effet, est seul pour soi et pour soi seul, d'une manière infinie et absolue; sa personnalité n'est ni limitée ni conditionnelle; mais comme, par cela même, sa conscience embrasse toute son essence, elle s'étend à tous les ordres de l'univers : car elle doit atteindre et contenir tout ce dont elle est la raison. Sa toute-présence est donc à la fois une présence de tous les êtres en lui, et sa présence par son essence dans tous les êtres. Il est, dans l'ordre de la pensée, omniscience; il est amour infini dans l'ordre du sentiment.

Après avoir établi ainsi la personnalité divine, Krause détermine plus en détail les modes d'existence de Dieu, désignés par l'éternité, la vie, l'existence surnaturelle.

L'*éternité* n'est pas le temps infini, mais ce qui est au-dessus de toute variation; elle est l'immuable. Dieu, en tant qu'éternel, est la puissance absolue, l'être pour lequel il n'existe ni présent, ni passé, ni futur. Krause définit la *vie* l'union du principe substantiel de l'éternité et du principe formel du changement et de la succession. Dieu est donc plus que la *vie,* car il faut que son unité domine cette dualité de principes et y fasse régner l'harmonie : c'est par là qu'il est présent dans toute vie; il en est ainsi la source la plus haute et le principe déterminant. De là son existence *suressentielle,* en vertu de laquelle sans cesse il dispose l'éternité à entrer dans la réalité de la vie. La liberté dans Dieu consiste à n'être lié par aucune condition, à posséder au contraire, au plus haut degré, la faculté de réaliser toute son essence; il est donc *infiniment et absolument libre.*

Cette seconde partie du système de Krause qui semble encore ana-

lytique, malgré son titre, est cependant synthétique en ce sens que l'auteur part de Dieu et en fait sortir, ou construit à l'aide de son essence et de ses attributs, la nature, l'esprit, l'humanité. L'analyse est partie des objets sensibles observables pour s'élever jusqu'à Dieu; la synthèse redescend de Dieu jusqu'à la limite extrême de la création, jusqu'aux êtres matériels; de sorte que, dans cette double marche ascendante et descendante, les mêmes données se reproduisent.

Comment la création tout entière est-elle une image de Dieu? comment reproduit-elle son essence? Le voici : les deux attributs fondamentaux du premier ordre qui se trouvent en Dieu, l'infini et l'absolu, ont pour caractères, le premier la *totalité*, le second la *séité* (spontanéité). En descendant l'échelle de la création, il se trouve que le caractère de la séité se manifeste dans l'esprit, celui de la totalité dans la nature. La nature, en effet, opère la croissance des êtres, non par parties, mais dans leur ensemble et dans leur unité; l'esprit, au contraire, s'attache à une face déterminée des objets, à une idée partielle; il ne saurait développer à la fois, dans l'unité de la pensée absolue, toutes les pensées possibles; mais le caractère de totalité de la nature n'est pas tellement exclusif, qu'elle ne se montre, d'une manière subordonnée il est vrai, douée aussi de spontanéité; et l'esprit n'est pas si exclusivement spontané qu'on ne le voie aspirer le plus souvent à l'unité, à l'ensemble, à la totalité de la connaissance. Ceci est surtout visible dans l'art et dans la science : dans l'art se montre surtout la nature; mais la spontanéité de l'esprit y intervient visiblement; dans la science, la conception abstraite et intellectuelle domine, tandis que les éléments premiers sont fournis à l'observation par la nature dont ils portent le caractère.

Des liens étroits, qui ont ainsi leur raison dans Dieu lui-même, unissent donc l'un à l'autre l'esprit et la nature, quoiqu'ils aient chacun, mais à des degrés divers, la conscience de leur œuvre. Dieu vit également dans tous deux; la nature ne saurait s'élever au-dessus d'elle-même sans l'esprit; l'esprit ne saurait exister séparé de la nature. Leurs rapports mutuels sont variés à l'infini, et comme il y a divers degrés de combinaisons entre les éléments de chacun de ces deux êtres, il y a aussi nécessairement divers degrés de combinaisons dans leurs rapports mutuels.

L'union de l'esprit et de la nature forme en Dieu un *être d'harmonie*, dont l'humanité est la manifestation la plus haute, la plus intime et la plus complète; l'humanité est donc la synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers; elle est une en Dieu et comme Dieu; elle est véritablement faite à son image. Elle est infinie, soit dans le temps et dans l'espace, soit dans la multitude des combinaisons que peuvent former la nature et l'esprit dont elle est l'harmonie intérieure. Dans ce vaste ensemble de l'humanité, se présentent, réalisant son essence dans une union subordonnée, et comme dans un seul être, l'homme, doué plus particulièrement de l'attribut de spontanéité, la femme, de celui de totalité, sans que l'attribut opposé manque tout à fait à l'un ou à l'autre.

Krause demande ensuite à l'analyse quelle est la nature du rapport qui unit Dieu au monde, et il reconnaît que ce n'est pas un simple rap-

port de causalité, dans lequel, une fois produit, l'effet se détache et reste indépendant de sa cause; mais un rapport de raison, en vertu duquel Dieu est la raison immanente et toujours active de l'existence de l'univers, auquel il ne cesse pas d'être uni : le rapport de Dieu au monde n'est ni un rapport d'identité panthéistique, ni un rapport de dualisme; il n'y a entre le monde et Dieu ni identité ni séparation. Aux yeux de Krause, la création est à la fois éternelle et temporelle. Elle est éternelle en ce sens que l'esprit, la nature et l'humanité n'étant que la forme des attributs éternels d'infini et d'absolu, Dieu veut éternellement en soi l'esprit, la nature et l'humanité; elle est temporelle en ce que l'esprit, la nature et l'humanité, se développant dans leur manifestation sous la loi successive et divisée du temps et de l'espace, réclament l'action incessante de Dieu, même dans le domaine temporel.

La théorie la plus remarquable de tout le système de Krause est celle de l'individualité. Il en trouve le principe par l'induction qui, de l'objet individuel physique et observable, s'élève par la notion de raison à l'individualité correspondante en Dieu, et dans laquelle l'individualité physique trouve sa raison nécessaire. Krause atteint encore par la métaphysique et *à priori* un *principe éternel d'individualité*, en faisant remarquer que, dans l'unité divine elle-même, il y a des déterminations, et que les combinaisons de ces déterminations se multipliant à l'infini, créent à l'origine de toutes choses des individualités qui participent aux attributs divins, et sont, par conséquent, éternelles. Tels sont l'esprit, la nature et l'humanité, non-seulement dans leur sens général, mais encore dans chacun des individus qui les composent. Il est facile de voir que la croyance à l'immortalité de l'âme est la conséquence de cette doctrine sur l'individualité, ou plutôt qu'elle est cette doctrine même, avec un degré nouveau d'extension.

L'idée de la vie future entraîne celle de récompense et de châtiment; celle de récompense et de châtiment suppose que l'on s'est fait une notion exacte de la nature du mal. Krause pense qu'il n'y a pas de mal en soi, et que ce mot ne peut désigner que des rapports inexacts ou faux établis entre deux termes. Le mal n'est donc ni un principe absolu, comme dans le dualisme manichéen, ni une simple négation, comme dans le système panthéistique; il est en réalité, mais à l'état relatif; il est le résultat, mais le résultat réel, d'un rapport. Le mal a son origine dans l'individualité, dans la nature finie des êtres, qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, et qui peuvent, en vertu de leur spontanéité et de leur liberté, substituer aux rapports harmoniques des choses, d'autres rapports qui ne le sont pas? L'homme, en tant qu'être fini, porte donc en soi la possibilité du mal; mais en tant qu'exprimant l'infini et l'absolu, il trouve dans sa nature la force nécessaire pour lutter contre le mal avec succès.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Krause. Les bornes étroites dans lesquelles nous sommes renfermés ne nous permettent pas d'en présenter ici l'examen critique. Nous nous bornons donc à faire remarquer que, parmi les philosophes allemands contemporains, aucun n'a tenu plus de compte des faits, et n'a été plus attentif à éprouver, par les données de l'observation, l'unité systématique de sa philosophie.

Krause a fait connaître sa doctrine par divers ouvrages. Il l'a en par-

ticulier résumée tout entière dans son livre intitulé *Leçons sur le système de la philosophie*, in-8°, Goëtt., 1828 (all.). M. Ahrens, l'un de ses élèves, professeur à l'université libre de Bruxelles, en a exposé plusieurs parties importantes dans son *Cours de psychologie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1838; et en a développé une application intéressante dans son *Cours de droit naturel*, in-8°, Bruxelles, 1844. Enfin, dans son remarquable *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion*, in-8°, Bruxelles, 1844, M. Guill. Tiberghien l'a exposée, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les systèmes philosophiques qui l'ont précédée. H. B.

**KRONLAND** (Marcus-Marci DE), philosophe mystique du XVII siècle, contemporain de Mercurius Van-Helmont (*Voyez* ce nom), à qui il ressemble beaucoup par ses opinions, tout en restant fort loin de lui par l'érudition et par le talent. A l'exemple de Paracelse, des deux Van-Helmont, de Robert Fludd, et de tous les aventuriers de la même école, il exerçait la médecine et appliquait à la guérison des maladies une science infaillible, selon lui, et qui, en mettant à nu les premiers principes des choses, ne laisse rien en dehors de son pouvoir. Son système se réduit à fondre ensemble d'une manière superficielle et grossière les idées de Platon, les formes d'Aristote, et ce principe moitié spirituel et moitié matériel que les théosophes modernes ont emprunté à la kabbale (*Voyez* ce mot) sous le nom de lumière. Les idées, telles qu'il les comprend, sont à la fois actives et intelligibles, et nous représentent les forces de la nature; ces forces accessibles à la pensée, et principal objet de la science, doivent prendre la place des qualités occultes de la scolastique : on les désigne sous le nom d'idées séminales (*ideæ seminales*), parce qu'elles sont véritablement le germe ou la semence des êtres. A l'aide de la lumière, elles engendrent toutes choses et leur donnent la forme; l'univers tout entier porte donc leur empreinte, et elles ont lié entre elles toutes ses parties de telle manière qu'elles exercent les unes sur les autres une mutuelle influence. C'est sur ce principe que se fondent les théories médicales de Kronland et sa foi dans l'astrologie. Il a laissé deux ouvrages qui ont pour titres : *Idearum operatricium idea, sive Delectio et hypothesis illius occultæ virtutis, quæ semina fœcunda et ex iisdem corpora organica producit*, in-4°, Prague, 1635; — *Philosophia vetus restituta, in qua de mutationibus quæ in universo sunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et præter naturam, et de curatione morborum, etc., lib. V*, in-4°, ib., 1662. X.

**KRUG** (Wilhelm Traugott), philosophe populaire et écrivain des plus féconds, naquit en 1770 aux environs de Wittemberg, et fut élevé au collége pensionnat de Schulpforta. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à l'université qui fut le berceau de la réformation allemande, il eut l'insigne honneur de succéder à Kant dans sa chaire, en 1805. Il la quitta en 1809 pour aller enseigner la philosophie à Leipzig, où il mourut en 1841.

Krug prit une part très-active aux grands événements de son temps,

et émit son vote sur toutes les questions politiques et sociales, philosophiques et religieuses de l'époque. Il fut un des chefs de la société patriotique fondée à Kœnigsberg, après la paix de Tilsitt, sous le nom de *Tugendbund*. En 1813, il fit, comme volontaire, partie d'un corps de chasseurs à cheval, et se retira, en 1814, avec le titre de chef d'escadron à la suite, pour reprendre son enseignement. Il fut enfin député de l'université de Leipzig à la diète saxonne en 1833.

Nous passons sous silence les travaux du publiciste et du pamphlétaire, dans lesquels il montra autant de modération que de courage et de franchise, pour nous occuper uniquement de ceux du philosophe. Ses ouvrages de philosophie sont en très-grand nombre. On a de lui un corps de doctrine complet, où prédomine l'esprit de la philosophie de Kant, fréquemment modifiée sous l'inspiration du bon sens, œuvre qui se distingue plus par une grande clarté que par la profondeur, par l'érudition que par l'originalité, et où l'on trouve aussi, comme dans la plupart de ses écrits, plus d'aperçus ingénieux, d'observations utiles, que d'idées et de vues propres à ouvrir au lecteur de nouveaux horizons. Le système est divisé en deux parties, l'une consacrée à la philosophie théorique, l'autre à la philosophie pratique. Le *Système de la philosophie théorique* (3 vol. in-8°, Kœnigsberg, 1806-1810) comprend la logique et la métaphysique. Sa logique est un des traités les plus détaillés et les plus instructifs que l'on puisse consulter. Sa métaphysique est encore intitulée *Théorie de la connaissance*, titre qui indique clairement que l'auteur appartient par son langage et par l'esprit général de sa doctrine à l'école de Kant. C'est, du reste, la partie du système qui manque le plus de profondeur et d'originalité. La seconde partie, le *Système de la philosophie pratique* (3 vol. in-8°, Kœnigsberg, 1817-1819), comprend la philosophie du *droit*, de la *morale* et de l'*esthétique*.

Il a résumé son système, avec quelques modifications dans la disposition des matières, dans le *Manuel de philosophie et de bibliographie philosophique* (2 vol. in-8°, Leipzig, 1820-1821), qui eut plusieurs éditions, et dont il peut être utile d'indiquer ici le plan. Il se compose de sept parties : 1° *Théorie fondamentale*, sorte d'introduction à la philosophie, à laquelle l'auteur avait déjà consacré un ouvrage spécial sur lequel nous reviendrons; 2° *Logique*, divisée en logique pure et logique appliquée; 3° la *Métaphysique* ou la théorie de la connaissance, où l'on trouve, après l'analyse des facultés intellectuelles, les principes fondamentaux de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles, ainsi que de la philosophie de la nature; 4° l'*Esthétique*, ou, comme il l'appelle encore, la science du goût; 5° la *Philosophie du droit*; 6° la *Philosophie morale*; enfin, 7° la *Philosophie religieuse*.

Krug est un vrai disciple de Kant en théologie et en philosophie, en ce que, quant à la première, il attribue à la raison le droit de critique et d'interprétation, selon ses propres lumières, sur toute religion positive ou prétendue révélée, et que, pour la seconde, il oppose au dogmatisme de toute couleur le *criticisme*, comme analyse de la conscience et de la faculté de connaître, et qu'il refuse de sortir du domaine légitime de la raison, et de s'élever dans les régions transcendantes sur les ailes de l'imagination spéculative; mais il s'écarte de

Kant et se rapproche de Jacobi, par une foi pleine et entière dans les lois et les produits légitimes de la conscience raisonnable, dans laquelle l'*être et l'idée sont primitivement unis*. C'est le philosophe du bon sens, du sens commun, de la conscience, bien que, tout en affectant des airs d'indépendance, il ait de la peine à cacher la livrée et les couleurs du maître à qui il s'était donné d'abord; au fond, il est ennemi de toute spéculation qui tend à s'élever au-dessus de l'expérience externe et interne, oubliant que la conscience elle-même, par ses secrets instincts et ses pressentiments d'un ordre de choses supérieur, nous adresse invinciblement au delà.

Il s'explique ainsi sur sa manière de concevoir la philosophie : « La philosophie est la science de la légalité primitive de l'esprit humain pris dans sa totalité, ou de la forme primitive du *moi* pris dans son universalité, c'est-à-dire au point de vue objectif et au point de vue subjectif, au point de vue théorique et au point de vue pratique. » Partant de là, il cherche dans la conscience et dans ses faits immédiats une base solide pour son système, qu'il désigne par le nom de *synthétisme transcendantal*, et qui doit concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme.

C'est par là que Krug a marqué dans le mouvement philosophique de l'Allemagne, et qu'il réclame une place dans l'histoire de la philosophie depuis Kant. Or, qu'est-ce qu'il entend par ce *synthétisme?* et sous ce nom nouveau y a-t-il réellement une découverte, et quelle en est l'importance? C'est ce que nous allons examiner.

Il n'y a, selon Krug, que trois systèmes possibles quant à l'origine de la connaissance, savoir : le *réalisme*, qui prétend expliquer les idées par les choses; l'*idéalisme*, qui fait procéder toute réalité des idées; et le *synthétisme*, qui rejette les deux autres systèmes comme arbitraires : c'est un milieu entre les deux extrêmes, un essai de les combiner ensemble et de les compléter l'un par l'autre. Selon lui, le réalisme et l'idéalisme, entre lesquels se partagent tous les systèmes dogmatiques, sont également le produit d'une spéculation *transcendante*, c'est-à-dire dépassant la conscience considérée comme la synthèse du savoir et de l'être, de l'idéal et du réel. Dans la conscience, la réalité est présente sous la forme d'idées, et il est impossible de remonter légitimement au delà de ce fait. Le *synthétisme transcendantal*, dit-il, est ce système qui considère le savoir et l'être, l'idéal et la réalité, comme primitivement posés et réunis, et qui, par conséquent, ne prétend pas déduire l'un de l'autre, regardant une pareille explication comme impossible. Cette unité est un fait primitif de la conscience, et la conscience tout entière repose là-desssus : comment dès lors expliquer ce fait? Toute déduction supposant la conscience de ce fait, vouloir aller au delà c'est chose impossible, absurde.

Cette théorie est surtout exposée dans l'ouvrage intitulé *Philosophie fondamentale* (3e édition, in-8°, Leipzig, 1827); et voici comment elle y est établie :

La conscience est une synthèse du savoir et de l'être dans le *moi*, et la conscience n'est conscience déterminée, conscience réelle, actuelle, qu'autant que dans le *moi* un être déterminé est uni à un savoir déterminé; mais une pareille synthèse, qui se renouvelle sans cesse, serait

impossible sans une synthèse primitive de l'être et du savoir dans le *moi*, synthèse qui est au delà de toute observation, et qui constitue originairement la conscience, toute conscience supposant nécessairement une distinction entre le sujet et l'objet. Antérieurement à toute conscience déterminée, il faut absolument que l'être et le savoir soient entre eux dans un rapport tel qu'ils puissent se déterminer réciproquement. Cette synthèse *à priori*, qui est antérieure à toute conscience déterminée, et par laquelle celle-ci devient seulement possible, est un fait primitif supérieur à toute réflexion, à toute explication : vouloir l'expliquer en remontant au delà, ce serait se perdre dans le vide; il est absolu, et partant inexplicable.

Si, après cela, acceptant ce fait comme primitif et absolu, on réfléchit sur l'être et le savoir, unis ainsi dans la conscience, on trouve que l'être qui est l'objet du savoir est rapporté non-seulement au *moi*, mais encore à quelque chose qui n'est pas *moi*, qui est hors du *moi*. On pose ainsi avec le *moi* un *non-moi*, et l'on attribue à l'un et à l'autre une égale réalité. Or, sur quoi est fondée cette conviction? en d'autres termes, quel est le rapport de l'être au savoir, de la réalité aux idées?

La question, ramenée à ces termes, deux réponses sont possibles : ou l'un des deux est posé par l'autre, comme un effet est produit par sa cause; ou bien tous les deux sont primitivement posés et unis ensemble, et toute explication de l'un par l'autre est impossible.

Si l'on admet que l'un doit être déduit de l'autre, le savoir de l'être ou l'être du savoir, deux solutions sont possibles. On peut essayer d'expliquer l'idéal par la réalité, les idées par les choses, et considérer ainsi l'être comme le premier, et le savoir comme en étant le produit; ou bien l'on peut concevoir le savoir comme le primitif, et en déduire l'être ou la réalité. Le premier système constitue le *réalisme*; le second donne naissance à l'*idéalisme*.

Mais tout est arbitraire dans l'un et l'autre système, et tous deux vont au delà du fait de la synthèse primitive. Si l'on se décide pour le réalisme, on admet une réalité en soi, indépendante de tout savoir, de toute idée, et l'on prétend néanmoins en faire naître l'idéal, ce qui est impossible. En reconnaissant une simple matière, sans aucune idée, sans aucune conscience, on se perd dans le *matérialisme*. Le réalisme absolu est matérialisme, et il laisse la question sans solution : car comment l'idéal pourrait-il naître de ce qui est en soi inerte, l'opposé de toute idée et de toute conscience?

D'un autre côté, en admettant l'idéal comme le premier, on le dépouille de toute réalité, puisque la réalité doit seulement en être déduite. Or, l'idéal, sans rien de réel, n'est rien au fond, et l'idéalisme se réduirait ainsi au *nihilisme*, puisque, en faisant abstraction de toute réalité, on supprime à la fois l'objet et le sujet.

L'idéalisme et le réalisme absolus sont donc également insuffisants pour expliquer le rapport de l'être au savoir, des choses aux idées; il ne reste, par conséquent, que le troisième système, selon lequel tous les deux sont posés comme primitivement unis dans la conscience, et il faut renoncer à vouloir déduire l'un de l'autre. Ce système est le *synthétisme transcendantal*, qui concilie ensemble l'idéalisme et le réalisme, et qui reconnaît avec le sens commun l'existence réelle du *moi*, celle

d'un *non-moi*, et une action réciproque de l'un sur l'autre; cette conviction naturelle, le synthétisme la proclame d'une certitude absolue et supérieure à toute démonstration, comme un fait primitif que toute conscience et toute réflexion supposent.

On peut admettre ce résultat sans les raisons sur lesquelles il est fondé, et sans accorder que la question soit résolue, ni même que la solution proposée ait rien de bien nouveau.

En effet, les deux doctrines auxquelles Krug oppose la sienne comme seule raisonnable, ne sont pas les seules possibles; elles sont d'ailleurs mal définies. Nous renvoyons pour les diverses acceptions de ces deux termes aux mots Idéalisme et Réalisme, et nous nous bornons à faire remarquer ici que le premier de ces deux systèmes ne prétend faire naître les choses des idées qu'au point de vue de Dieu, et que, pour ce qui est de l'intelligence humaine, il revendique seulement pour les idées une existence indépendante des choses, tout en les concevant comme y étant conformes; et que le second ne fait pas nécessairement dériver de la matière les idées et l'entendement lui-même; qu'il réclame seulement pour celles-ci une existence indépendante et une action sur l'esprit; en d'autres termes, l'idéalisme ne tourne pas nécessairement au *nihilisme*, puisqu'il suppose au moins l'intelligence, et le réalisme n'est pas absolument sensualisme, et encore moins matérialisme, puisque même en faisant naître toutes les idées d'une action venue du dehors, il est toujours obligé de reconnaître un sujet intelligent. Tous les systèmes, pour expliquer la conscience, sont forcés d'admettre un sujet et un objet; ils ne diffèrent que quant à la part plus ou moins active, qu'ils attribuent à l'un et à l'autre. Le bon sens admet les deux facteurs comme concourant ensemble à produire l'intelligence, concevant l'un comme fournissant la matière, et l'autre comme l'artisan qui lui donne la forme. Le synthétisme de Krug n'est donc qu'un retour au sens commun, qui ne s'élève pas même jusqu'à l'harmonie admise par Jacobi entre les lois de l'entendement et celles de l'univers. Loin de faire faire un pas à la question, il la laisse entière et sans solution.

Krug prétendait que le synthétisme pouvait encore s'appliquer à d'autres matières, à l'esthétique, par exemple, à la politique, à la philosophie de la nature; c'est partout une sorte de juste milieu, de conciliation entre le réalisme et l'idéalisme. Ainsi, quant à l'art, il rejette cette théorie selon laquelle, aux dépens ou au mépris de la nature, l'artiste obéirait uniquement aux inspirations de sa fantaisie, et ne prendrait pour guide que des conceptions purement idéales ou chimériques; et il rejette en même temps le réalisme esthétique qui voudrait borner l'art à la servile imitation de la nature : le synthétisme conseille à l'artiste de s'inspirer à la fois de ses idées et des beautés de la nature. De la même manière, il importe en politique, en cherchant à réaliser l'état idéal, de consulter les faits et de se régler sur eux.

Parmi ses nombreux écrits, outre ceux que nous avons déjà cités, Krug indique lui-même comme les plus remarquables, ses *Lettres sur la perfectibilité de la religion révélée*, 1795; — l'*Essai d'une encyclopédie des sciences*, 1796-1797, 2 vol.; — les *Aphorismes relatifs à la philosophie du droit*, 1800; — la *Philosophie du mariage*, 1800; — *Histoire de la philosophie ancienne*, 2e édit., 1826 : ouvrage instructif, bien que souvent

l'auteur n'ait pas assez approfondi les doctrines qu'il juge; — *l'Etat et l'Ecole*, **1810**, etc. Le *Dictionnaire philosophique* qu'il a publié de **1827** à **1834**, laisse fort à désirer; les matières n'y sont, en général, qu'effleurées, et il offre à la fois beaucoup de lacunes et de choses inutiles. Sur la fin de sa vie, Krug publia un choix de ses ouvrages, parmi lesquels se trouvent trois volumes d'*écrits philosophiques*, **1839**, dont quelques-uns ne sont pas sans intérêt. En **1825**, il fit paraître sous le nom d'*Urceus*, traduction en latin du mot *Krug*, une histoire de sa vie. **J. W.**

**KUNHARDT** (Henri), recteur adjoint et professeur au gymnase de Lubeck, a publié sur divers points de l'histoire de la philosophie et de la philosophie elle-même des ouvrages estimables et utiles à consulter; en voici la liste à peu près complète : *De Aristippi philosophia morali, quatenus illa ex ipsius dictis secundum Diogenem Laertium potest derivari*, in-4°, Helmstadt, 1795; — *de Fide historicorum recte æstimanda in historia philosophiæ*, in-4°, ib., 1796; — *Disciplina morum aptis philosophorum sententiis illustrata*, in-8°, ib., 1799; — *Socrate considéré comme homme et comme chef d'école*, in-8°, Lubeck et Leipzig, **1802** : c'est la traduction des *Memorabilia* de Xénophon avec des notes explicatives; — *des Points principaux de la morale des stoïciens d'après le Manuel d'Epictète*, dans le *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, publié par Bouterweck, t. Ier, 2e cahier, et t. II, 2e cahier; — *de l'Idée de la mythologie et du sens philosophique des anciens mythes*, ib., t. II, 1er cahier; — le *Phédon de Platon expliqué et jugé surtout en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité*, in-8°, Lubeck, **1817**; — *Principes de la métaphysique des mœurs d'après Kant, présentés dans un langage simple, et examiné dans leurs résultats les plus importants*, in-8°, Lubeck et Leipzig, **1800**; — *Fragments sceptiques, ou Doutes sur la possibilité de la philosophie comme science de l'absolu*, in-8°, Lubeck, 1804; — *Anti-Stolberg*, ou *Essai pour défendre les droits de la raison, etc.*, in-8°, Leipzig, 1808; — *Esquisse d'une étymologie universelle ou philosophique*, in-8°, Lubeck, 1808; — *Idées sur le caractère essentiel de l'humanité et les limites de la connaissance philosophique*, in-8°, Leipzig, 1813; — *Leçons sur la religion et la morale*, in-8°, Lubeck, 1815; — *Considérations sur les limites de la science théologique*, in-8°, Neustrelberg, 1820. Tous ces écrits, à l'exception des trois premiers, ont été rédigés en allemand. **X.**

# L

**LABRUYÈRE.** Il y a deux manières d'étudier la nature humaine : l'une fondée sur la conscience et sur l'analyse; l'autre sur l'expérience et la pratique du monde; l'une solitaire, abstraite, systématique, qui cherche dans l'esprit lui-même et dans ses facultés invariables le principe commun de nos actions, de nos sentiments, de nos idées, et les

lois générales de notre existence; l'autre qui s'exerce sur la société et prend les faits, pour ainsi dire, au passage, sans s'inquiéter de leur origine ni de leur cause; qui juge les hommes par leurs actes plus que par leurs facultés, par leurs préjugés et leurs habitudes plus que par leurs instincts et leurs croyances naturelles, par ce qu'ils sont dans un temps, dans un lieu, dans certaines conditions, non par ce qu'ils devraient et pourraient être. La première appartient au philosophe, ou, si l'on adopte ce mot qui rend mieux notre pensée, au psychologue; la seconde au moraliste. Elles ont toutes deux leur bon et leur mauvais côté. Les recherches psychologiques nous aident à découvrir les conditions générales et les éléments constitutifs de notre être; mais elles nous laissent ignorer comment ces éléments se modifient, se corrompent ou se développent sous l'influence de la société. Les observations du moraliste répandent un très-grand jour sur nos rapports avec nos semblables, ou sur les passions et les intérêts, les vices et les ridicules qui naissent de leur commerce; mais elles ne pénètrent pas dans le fond de notre nature, elles ne montrent pas ce que nous sommes en nous-mêmes. Celles-là nous font mieux connaître l'homme, et celles-ci les hommes. Une saine philosophie doit s'efforcer de les réunir et de les compléter les unes par les autres. C'est pour cette raison que nous avons admis dans ce Recueil plusieurs noms que les historiens de la philosophie ont l'habitude de négliger, comme ceux de La Rochefoucauld, de Vauvenargues, de Labruyère.

Jean de Labruyère naquit à Dourdan en 1639. Il fut d'abord trésorier de France à Caen; mais il venait à peine d'acheter cette charge, quand Bossuet le fit venir à Paris pour enseigner l'histoire au duc de Bourgogne. Il passa auprès de ce prince le reste de sa vie en qualité d'homme de lettres et de gentilhomme, avec une pension de mille écus. Ses *Caractères* furent publiés en 1687, et neuf ans après, c'est-à-dire en 1696, on les voit déjà arrivés à la neuvième édition. On a attribué ce succès à la malignité, aux intentions satiriques qu'on a cru deviner chez l'auteur, et au plaisir de reconnaître les originaux dont on suppose qu'il a tracé les portraits; nous le croyons suffisamment expliqué par le mérite même de l'ouvrage, par la finesse inimitable du style et la vérité des observations. Labruyère fut reçu de l'Académie française le 15 juin 1693, et mourut à Versailles en 1696, âgé de cinquante-sept ans.

Ce qu'il honore par-dessus tout dans son livre, c'est le nom de la philosophie, et les philosophes sont vraiment ingrats de ne pas lui accorder même un souvenir. « Bien loin de s'effrayer, dit-il, ou de rougir même du nom de philosophe, il n'y a personne au monde qui ne dût avoir une forte teinture de philosophie : elle convient à tout le monde; la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes et à toutes les conditions; elle nous console du bonheur d'autrui, des indignes préférences, des mauvais succès, du déclin de nos forces ou de notre beauté, etc. » Il est convaincu qu'il fait une œuvre philosophique, comme il le dit dans ces lignes, évidemment écrites pour lui-même : « Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule. S'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur que pour mettre une

vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. »

Mais en s'efforçant de réunir toutes les qualités d'un philosophe, il refuse d'en porter le titre, ou, pour employer ses expressions, d'en prendre l'enseigne; il veut instruire les hommes sans manquer d'égards pour leur faiblesse. C'est pour cela qu'il évite de donner une forme systématique à ses pensées et d'écrire un ouvrage suivi qui ne serait pas lu. « Je renonce, dit-il, à tout ce qui a été, qui est et qui sera livre. Berylle tombe en syncope à la vue d'un chat, et moi à la vue d'un livre. » Nous croyons que Labruyère se fait illusion ici : ce n'est point l'horreur instinctive des livres et des traités qui l'a empêché d'en composer un; ce n'est pas plus le désir de ménager la faiblesse de son siècle et des hommes en général; c'est l'idée même qu'il se fait de la philosophie. Nous venons de voir, en effet, que la philosophie pour lui est moins une science qu'une sagesse pratique, fondée à la fois sur le bon sens, le sentiment et l'expérience de la vie. Tous ces moyens lui sont également bons; et comme il les emploie, tantôt l'un, tantôt l'autre, avec la même confiance, sans chercher à les subordonner à une faculté supérieure, il n'est pas rare que ses réflexions et ses maximes se contredisent et, pour être plus juste, se corrigent les unes les autres. C'est précisément ce qui distingue Labruyère de La Rochefoucauld. Celui-ci est plus conséquent et plus systématique; celui-là plus exact; l'un ramène tout à un seul principe, qui est peut-être l'expression des hommes qu'il a connus, mais non pas de l'humanité; l'autre, sans porter au fond un meilleur jugement sur la société, adoucit par le sentiment, ou les aperçus d'une haute et saine raison, les résultats tristes ou sévères de l'expérience. Nous allons démontrer, par quelques exemples, la vérité de cette appréciation, en nous arrêtant naturellement aux sujets les plus propres à intéresser le philosophe, comme la raison, la sagesse, la société, la nature humaine, la religion, ou plutôt les croyances naturelles qui en sont la base.

« Il ne faut pas vingt années accomplies pour voir changer les hommes d'opinion sur les choses les plus sérieuses, comme sur celles qui ont paru les plus sûres et les plus vraies. Je ne hasarderai pas d'avancer que le feu en soi et indépendamment de nos sensations n'a aucune chaleur, c'est-à-dire rien de semblable à ce que nous éprouvons en nous-mêmes à son approche, de peur que quelque jour il ne devienne aussi chaud qu'il a jamais été. J'assurerai aussi peu qu'une ligne droite tombant sur une autre ligne droite fait deux angles droits, ou égaux à deux droits, de peur que les hommes venant à y découvrir quelque chose de plus ou de moins, je ne sois raillé de ma proposition. » Telle est la manière presque sceptique dont Labruyère parle de la raison; mais voici une autre passage où, au contraire, il la relève, et proclame son universalité. « La prévention du pays jointe à l'orgueil de la nation nous fait oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes. » Ici il se plaint que la raison n'a pas le temps de se montrer dans notre courte existence : car notre vie, selon lui, se partage en trois époques : dans l'une, c'est l'instinct seul qui nous gouverne, et la raison ne paraît pas encore; dans l'autre, elle est obscurcie par les passions; dans la dernière, elle s'affaisse et

s'éteint sous le poids des années. Ailleurs il ouvre à la pensée une carrière éblouissante et reconnaît la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. Le monde, si nous l'en croyons, ne fait que commencer; nous imaginons à peine ce qu'il nous reste encore à découvrir dans les arts, dans les sciences, dans la nature, dans l'histoire; c'est une légère expérience que celle de six ou sept mille ans.

Les mêmes variations se font remarquer en lui lorsqu'il parle de la nature humaine en général et du degré de perfection dont elle est susceptible. Plaçant en regard de l'homme tel qu'il est le sage tel que le comprend le stoïcisme, il ne voit rien de plus chimérique et de plus vain que cette idée. Pendant que ce sage imaginaire, insensible à la douleur et à l'adversité, inébranlable à l'image de la mort, assiste avec indifférence à la ruine de l'univers, « l'homme qui est en effet sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces. » Ce n'est pas seulement l'exagération qu'on blâme ici, c'est le principe même que l'on nie, ou la sagesse qu'on refuse à l'humanité : alors que signifie ce portrait dont l'original n'a jamais existé et n'existera jamais? « Le sage guérit de l'ambition par l'ambition même; il tend à de si grandes choses qu'il ne peut se borner à ce qu'on appelle des trésors, des postes, la fortune et la faveur; il ne voit rien dans de si faibles avantages qui soit assez bon et assez solide pour remplir son cœur et pour mériter ses soins et ses désirs; il a même besoin d'efforts pour ne les pas trop dédaigner; le seul bien capable de le tenter est cette sorte de gloire qui devrait naître de la vertu toute pure et toute simple; mais l'homme ne l'accorde guère, et il s'en passe. » Le stoïcisme, qu'il appelle un jeu d'esprit, n'est-il pas renfermé tout entier dans ces mots : « Il n'y a pour l'homme qu'un vrai malheur, qui est de se trouver en faute et d'avoir quelque chose à se reprocher. »

Nous avons dit que Labruyère n'avait pas au fond une meilleure opinion des hommes que La Rochefoucauld, et en effet rien de plus sombre que la peinture qu'il fait à plusieurs reprises de leurs vices et de leurs faiblesses. Il les représente durs, injustes, ingrats, égoïstes, et, ce qu'il y a de pis, c'est qu'ils ne sont pas devenus tels par leur faute, c'est de la nature même qu'ils tiennent tous ces vices; leur en vouloir, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. S'ils paraissent se transformer par intervalles, c'est dans leur extérieur, dans leurs habits, dans leur langage, non dans leurs sentiments et leurs penchants. « Ils changent de goût quelquefois; ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal ou dans l'indifférence pour le bien. » Le pouvoir qu'ils ont sur eux-mêmes semble se borner à doubler par l'habitude le nombre et la force de leurs passions.

Mais, à défaut de principes arrêtés, les sentiments naturels de la pitié et de la bienveillance viennent bientôt corriger ces tristes résultats de l'expérience. « Un esprit raisonnable peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu; mais il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence. » Les sentiments qu'il recommande ici, Labruyère ne les a pas ignorés; les réflexions qu'il fait sur la

bienveillance, sur l'amitié, sur l'amour, sur la politesse, nous attestent chez lui une âme non moins tendre qu'élevée, et nous montrent l'homme rachetant par ses qualités les défauts de l'observateur et, il faut le dire aussi, les prétentions du bel esprit. C'est lui qui a écrit ces mots : « Le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui. — Il vaut mieux s'exposer à l'ingratitude que de manquer aux misérables. — Il faut briguer la faveur de ceux à qui l'on veut du bien, plutôt que de ceux de qui l'on espère du bien. » Nous serions entraînés trop loin, ou plutôt il faudrait tout citer si nous voulions montrer avec quelle finesse il a observé les autres affections du cœur humain ; nous ajouterons seulement que ce n'est pas assez, selon lui, d'aimer pour notre propre compte, il faut, en quelque sorte, faire des provisions d'amitié pour le compte de ceux que nous voulons servir. « C'est assez pour soi, dit-il, d'un fidèle ami ; c'est même beaucoup de l'avoir rencontré ; on ne peut en avoir trop pour le service des autres. » Par suite de la même pensée, il distingue deux espèces de philosophie : l'une qui nous élève au-dessus de l'ambition ; l'autre qui nous soumet à toutes ses exigences en faveur de nos amis. Cette dernière est celle qu'il estime la meilleure.

Ce qui inspire surtout à Labruyère de l'indulgence pour les hommes, c'est la misère de leur condition. Il les trouve encore plus malheureux que méchants : malheureux de vivre, malheureux de mourir, malheureux de ne savoir se résigner ni à la vie ni à la mort. Les réflexions que lui fournit ce grave sujet nous rappellent quelquefois, pour le fond comme pour la forme, les *Pensées* de Pascal : « Il n'y a pour l'homme que trois événements : naître, vivre et mourir ; il ne se sent pas naître, il souffre à mourir, et il oublie de vivre. » D'ailleurs, quelle idée devons-nous nous faire de cette vie ? Elle est un sommeil dont nous sortons par la mort : si elle est misérable, elle est pénible à supporter ; si elle est heureuse, il est horrible de la perdre. « L'un, ajoute Labruyère, revient à l'autre. » Mais elle est toujours misérable, comme l'expriment ces paroles si pleines de tristesse : « Il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir ri. » La mort, au lieu d'être une délivrance, ne fait qu'ajouter aux tourments de la vie, car elle se fait sentir à tous les moments, et il est plus dur de l'appréhender que de la souffrir. Enfin entre la vie et la mort, en quelque sorte, est la vieillesse que l'on craint et que l'on n'est pas sûr d'atteindre : aussi le sentiment qui semble être le plus profond chez l'auteur des *Caractères* est-il celui de la pitié ; il l'éprouve jusqu'au sein de la joie et des plaisirs : « Il y a une espèce de honte, dit-il, d'être heureux à la vue de certaines misères.... Il semble qu'aux âmes bien nées les fêtes, les spectacles, la symphonie rapprochent et font mieux sentir l'infortune de nos proches et de nos amis. » Il le représente comme la seule faiblesse du sage : « Une grande âme est au-dessus de l'injure, de l'injustice, de la douleur, de la moquerie, et elle serait invulnérable si elle ne souffrait par la compassion. »

Mais si les hommes sont si mauvais de leur nature, qu'il n'y a que la pitié qui puisse empêcher de les haïr, et leurs misères qui soient plus grandes que leurs vices, que faut-il donc penser de l'auteur d'une telle œuvre, et pourquoi, pour quelle fin l'a-t-il produite ? Si Labruyère avait été conséquent avec lui-même, il serait arrivé au moins jus-

qu'au scepticisme en matière de religion; il aurait certainement douté de l'existence de Dieu et de l'âme humaine. L'élévation naturelle de son âme et la droiture de son jugement ont heureusement remédié encore cette fois à l'inexactitude de ses observations. Il défend contre les incrédules et les indifférents les deux dogmes que nous venons de désigner; il les défend par des raisons philosophiques et, ce qui n'est pas indifférent à remarquer, par des arguments cartésiens. Le dernier chapitre de son livre, intitulé *Des esprits forts*, est tout entier consacré à ce dessein.

Les esprits forts, selon lui, sont les esprits faibles qui, bornés dans leurs idées et dans leurs désirs, ne savent point se détacher de la terre, et ont la vue trop courte pour comprendre la grandeur de l'univers et la dignité de notre âme. Comme ils risquent plus que ceux qui suivent le train commun et ce qu'il appelle les grandes règles, il voudrait qu'ils sussent davantage et que leurs arguments fussent absolument au-dessus de toute contradiction. Il voudrait, en outre, avoir l'assurance que leurs passions n'entrent pour rien dans leur incrédulité. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux conditions ne sont jamais remplies, et cette impuissance de l'athéisme en présence du sentiment religieux qu'on rencontre chez tous les hommes, est une première preuve de l'existence de Dieu. « L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas, me découvre son existence. Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point : cela me suffit; tout le raisonnement du monde m'est inutile; je conclus que Dieu existe; cette conclusion est dans ma nature; j'en ai reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement, dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté. »

Toutefois il ne se borne point à cette seule preuve : au sentiment il ajoute la raison; et quoiqu'il n'aime pas, comme il dit, une philosophie trop subtile et trop idéale, il admet pourtant la métaphysique dans la mesure où elle est nécessaire à la morale, et où le bon sens peut la suivre. Le principe auquel il en appelle d'abord, c'est la nécessité de remonter à une première cause. Il démontre ensuite que cette cause ne peut être qu'un esprit, et il justifie cette conclusion par le fait de notre propre pensée. « Je pense, dit-il; donc, Dieu existe : car ce qui pense en moi, je ne le dois point à moi-même.... Je ne le dois point à un être qui soit au-dessus de moi et qui soit matière, puisqu'il est impossible que la matière soit au-dessus de ce qui pense : je le dois donc à un être qui est au-dessus de moi et qui n'est point matière; et c'est Dieu. » Le même argument sert à prouver la spiritualité de l'âme : car, en même temps que j'ai conscience de ma pensée, j'ai la certitude qu'elle est incompatible avec les propriétés du corps. La nature spirituelle de l'âme nous la montre indivisible, incorruptible, et sur ce double attribut se fonde son immortalité. D'ailleurs l'essence seule de la pensée, et les notions éternelles qu'elle renferme, suffisent pour nous garantir une existence sans terme. « Je ne conçois point qu'une âme que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être infini et souverainement parfait, doive être anéantie. » C'est, comme on voit, un résumé presque complet des *Méditations métaphysiques* auquel l'auteur ajoute une magnifique description de l'ordre matériel de

l'univers. Mais à côté de l'influence de Descartes on rencontre quelquefois celle de Pascal, que nous avons déjà signalée plus haut. Ainsi, à l'imitation de l'auteur des *Pensées*, Labruyère nous montre la vertu et la religion comme une sorte de gageure où il y a tout à gagner et rien à perdre. Il a même des réflexions qu'on tournerait facilement contre le but qu'il poursuit; celle-ci, par exemple : « On doute de Dieu dans une pleine santé, comme l'on doute que ce soit pécher que d'avoir un commerce avec une personne libre; quand on devient malade, on quitte sa concubine, et l'on croit en Dieu. » Mais ce sont là des saillies plutôt que des pensées. Labruyère ne doute pas de la raison; et tout en lui donnant pour auxiliaire le sentiment, il en fait la base la plus solide de la morale et de la religion. C'est au nom de cette foi universelle de l'intelligence et du cœur, qu'il s'élève à chaque instant contre la dévotion étroite ou purement mécanique dont se contentent la plupart des hommes. « Un dévot, dit-il, est celui qui, sous un roi athée serait athée.... Les dévots ne connaissent de crime que l'incontinence, parlons plus précisément, que le bruit et les dehors de l'incontinence. » On citerait une foule de maximes de ce genre; mais en voici une qui les surpasse et les renferme toutes : « L'homme de bien est celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu. »

L'auteur des *Caractères* ne montre pas moins d'indépendance dans les jugements qu'il porte sur le gouvernement et l'organisation de la société. Le chapitre auquel il a donné pour titre, *Du souverain ou de la république*, est un des plus curieux de son livre. Il pense avec raison qu'aucune forme de gouvernement n'est absolument bonne ou absolument mauvaise, et que le plus sage est de donner la préférence à celle où l'on est né. Cependant il y en a une qu'il condamne, ou du moins qu'il regarde comme la plus mauvaise : c'est le despotisme. Il ne reconnaît point de patrie sous un pareil régime. Le prince est le dépositaire des lois et de la justice auxquelles les hommes sont naturellement soumis, et tous ses actes doivent émaner de ce principe, tous ses intérêts doivent se confondre avec ceux de l'Etat. La gloire et la grandeur extérieure d'un royaume le touchent moins qu'une administration sage et équitable, qui fait régner la paix, l'abondance, la sécurité, la justice, qui favorise le commerce et tous les arts de la civilisation. Il n'admet l'inégalité des conditions que dans la mesure où elle est nécessaire au maintien de l'ordre; hors de là elle lui paraît une infraction aux lois de Dieu et de la nature. Il voudrait qu'elle ne se montrât pas trop même chez le souverain, et il interdit à celui-ci le faste et le luxe. Mais une fois que le mal existe, il ne faut pas se presser d'amener un changement : car en politique le remède est souvent pire que le mal. A ces idées générales, il joint la critique amère de la société de son temps, du faste et de la mollesse des gens d'église, de l'orgueil et de la bassesse des courtisans, de la morgue des financiers et de la misère du peuple, surtout des habitants de la campagne. Il s'élève aussi contre la vénalité des charges, la mauvaise organisation de la justice et l'usage odieux de la question. « La question, dit-il, est une invention merveilleuse et tout à fait sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est né robuste. »

En résumé, si l'on n'accorde pas à Labruyère le titre de philosophe, on ne peut lui refuser celui de libre penseur. S'il n'y a rien dans son immortel ouvrage qui ressemble à un système, on y trouve des observations fines et délicates, des sentiments élevés, une raison saine et pénétrante, tout ce qui peut répandre la plus vive lumière sur la nature humaine.

**LACROZE** (Mathurin Veyssière DE), né à Nantes en 1661, mort à Berlin en 1739, après beaucoup d'aventures et de malheurs, en qualité de bibliothécaire du roi et de professeur de philosophie, est célèbre comme orientaliste du premier ordre, et comme historien savant et consciencieux. Il est connu des philosophes pour avoir été l'ami dévoué et reconnaissant de Leibnitz, avec lequel il cherchait à débrouiller l'origine et la nature des langues, et qui aimait à puiser dans sa prodigieuse mémoire, qu'il nommait une bibliothèque vivante. Il est plus connu encore par l'acharnement avec lequel il combattait le scepticisme historique du P. Hardouin, par sa longue et vive guerre contre les athées, véritables ou prétendus tels, depuis Pomponace et Vanini jusqu'à Toland; enfin, par la polémique qu'il soutint contre un autre philologue, le professeur Heumann de Goëttingue, au sujet des doctrines, selon lui si dangereuses, de Jordano Bruno. On doit ajouter que Lacroze exerça une certaine influence, comme philosophe, dans l'Académie de Berlin, dont il fut un des membres les plus distingués; et plus encore au collége français de cette ville, où, succédant à un autre réfugié, Chauvin, il enseigna pendant vingt ans une sorte d'éclectisme appuyée sur les principes de Descartes.

« Dans la philosophie, disait-il, j'aime sur toute chose à comprendre et à être compris, c'est-à-dire à avoir des idées nettes et distinctes.... Je suis un peu pyrrhonien : cette disposition est en moi le fruit de la raison, de l'âge et de l'expérience. » La question fondamentale, aux yeux de Lacroze, c'est l'existence de Dieu : celle-là solidement établie, tout est garanti et sauvé. Si Dieu existe, l'âme humaine ne saurait être anéantie; et si notre âme est immatérielle et impérissable, la religion et la morale sont choses inattaquables et indestructibles.

Il importe donc de montrer comment cet infatigable adversaire de l'athéisme essayait de prouver la réalité de l'idée de Dieu. C'est dans une lettre à la sœur de Frédéric le Grand, depuis margrave de Bareuth, son élève en philosophie, que Lacroze a le mieux résumé ses sentiments sur cette importante matière. Il y cherche, pour s'accommoder au goût que Wolf commençait à répandre en Allemagne, à établir même « la possibilité de démontrer *géométriquement* l'existence de Dieu. » Voici de quelle manière il s'y prend :

*Définitions.* — « J'appelle un être tout ce que je conçois comme ayant une existence réelle.

« Toute existence réelle est ou absolue ou dépendante.

« L'être qui a une existence dépendante, subsiste en vertu d'une cause extérieure.

« L'être absolu subsiste par soi-même.

« Ce qui subsiste par soi-même est indépendant, éternel et infini.

« C'est cet être que j'appelle Dieu. »

*Demandes.* — « Rien de dépendant ne peut être conçu sans une attention particulière à la cause de laquelle il dépend.

« L'être dépendant n'a qu'une réalité empruntée. »

*Axiomes.* — « L'Etre infiniment parfait est la cause de tous les êtres.

« Cet Etre, qui ne peut être que Dieu, est la fin et le commencement de toutes choses.

« Donc tout dépend de lui; d'où je conclus que l'existence de Dieu est très-nécessaire, sans laquelle on ne peut avoir aucune idée des êtres inférieurs et dépendants. »

Malgré les formes mathématiques de cette argumentation, Lacroze n'en est pas entièrement satisfait. Son âme pieuse a besoin d'une autre espèce de démonstration. « De toutes les preuves, dit-il, je n'en estime aucunes comparables à celles de saint Paul dans le chap. 1er de l'*Epître aux Romains*, ℣ 19, 20. Il faut ajouter à cela le psaume XIX, qui est d'une grande beauté et d'une énergie admirable.... Pour moi, ma grande preuve est une preuve de sentiment, tirée des écrits de saint Augustin : « Seigneur, vous nous avez faits pour vous, et c'est pour cela que notre cœur n'est jamais sans inquiétude, jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » C'est là une démonstration fondée sur une vérité de fait, et c'est aussi où nous appelle le prophète royal David, quand il dit : « Goutez, et voyez combien le Seigneur est doux! Quiconque a une fois *goûté Dieu*, ne doutera jamais de son existence. »

Lacroze apportait un esprit philosophique dans ses nombreux et vastes travaux de philologie, dans ses *Dictionnaires arménien, cophte, esclavon, syriaque*, etc., dans ses études sur le *chinois;* mais cet esprit se manifeste particulièrement dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1711 et 1733. — *Voyez* Jordan, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. de Lacroze*, in-8°, Amst., 1741. C. Bs.

**LACTANCE** est un de ces païens convertis au christianisme, qui mettaient au service de la religion nouvelle des lumières et des talents puisés à des sources profanes; mais l'hostilité dont il est animé envers la philosophie ne l'empêche pas d'en conserver l'esprit et l'indépendance, et, tout en lui faisant une guerre acharnée, il la sert encore par son érudition.

Avant de se convertir au christianisme, Lactance avait longtemps exercé la profession de rhéteur, et, à ce titre, il avait acquis une érudition assez étendue dans la littérature profane et dans la connaissance des systèmes de la philosophie antique. Les ouvrages qui nous restent de lui sont postérieurs à sa conversion et sont tous empreints de l'esprit nouveau; mais il y reste aussi des traces nombreuses de son ancienne profession. Nourri de l'antiquité, par un reste d'habitude, il cite les auteurs païens plus souvent que l'Evangile, Ovide particulièrement, pour lequel il semble avoir une sorte de prédilection, et fréquemment aussi les poëmes sibyllins, qu'il regardait comme l'œuvre authentique des sibylles de Cumes et d'Erythrée.

Sous quel aspect envisage-t-il les systèmes de la philosophie antique? Le christianisme, pendant les premiers siècles, s'est montré animé envers la philosophie de sentiments très-divers : d'abord il ne fit pas

difficulté de s'approprier les vérités découvertes par la philosophie; tout ce qu'il y avait de bon dans les philosophes, la religion le revendiqua comme emprunté aux livres saints. Mais, avec le temps, cette disposition changea; cette espèce d'alliance se tourna en hostilité déclarée : surtout après que certaines sectes, les néo-platoniciens entre autres, se furent déclarées les fauteurs de la vieille religion, et eurent entrepris de restaurer le vieux paganisme, les chrétiens ne virent plus dans la philosophie qu'une ennemie déclarée, et ils la poursuivirent de leurs anathèmes. De ces deux dispositions, c'est la dernière qui prédomine chez Lactance; c'est surtout comme une mer d'erreurs et une source de corruption, c'est comme l'ennemie des vérités saintes qu'il envisage la philosophie.

Si donc Lactance n'est pas, à proprement parler, un historien de la philosophie, on peut trouver dans ses ouvrages une espèce d'inventaire des torts et des erreurs de la philosophie antique, particulièrement en ce qui concerne la notion de Dieu et les vérités religieuses. Toutefois, il ne faudrait pas le considérer comme un guide très-sûr; on risquerait fort de s'égarer en suivant ses traces avec trop de confiance.

Lactance, né en Afrique au milieu du IIIe siècle, étudia à Sicca, en Numidie, où il eut pour maître Arnobe. Vers l'an 290, il fut choisi par Dioclétien pour enseigner les lettres à Nicomédie; il embrassa le christianisme vers l'an 300, et se voua dès lors à la défense de sa nouvelle religion; en 317 ou 318, l'empereur Constantin l'appela dans les Gaules, et lui confia l'éducation de son fils Crispus. On croit qu'il mourut à Trèves, vers 325, dans un âge avancé. Il nous reste de lui plusieurs ouvrages, tous écrits en latin : l'élégance de son style l'a fait surnommer par saint Jérôme le Cicéron chrétien, bien que certaines locutions barbares témoignent çà et là qu'il écrivait à une époque de décadence.

Son principal ouvrage, les *Institutions divines*, a pour objet de combattre le polythéisme et la philosophie païenne pour élever le christianisme sur leurs ruines : il se compose de deux parties, l'une polémique, l'autre dogmatique; la première est une apologie, la seconde une exposition de la doctrine chrétienne. Saint Jérôme, tout en se déclarant l'admirateur de l'éloquence africaine de Lactance, le trouve moins habile à fonder la vérité qu'à combattre l'erreur; il lui manque la connaissance approfondie du dogme; son christianisme passe pour être peu orthodoxe. Dans ce livre destiné à exposer les vérités de la religion chrétienne, les opinions hétérodoxes abondent : on a fait une liste de quatre-vingt-quatorze erreurs qui lui sont reprochées; ses livres ne font pas autorité en matière de foi, et ils ont été mis au rang des apocryphes par le concile tenu à Rome en 475.

Les *Institutions divines* se composent de sept livres : les trois premiers contiennent la réfutation du paganisme; ils traitent successivement de la fausse religion, de l'origine de l'erreur et de la fausse sagesse des philosophes; les trois suivants exposent le dogme, la morale et le culte des chrétiens; enfin le septième livre, intitulé *De la vie heureuse*, traite de l'état de l'homme après cette vie et de l'état de l'univers après sa période actuelle d'existence. Le plan de Lactance n'est pas moins philosophique que chrétien; son but est de montrer l'accord de

la religion et de la philosophie. Dès le début (liv. 1er, c. 1), il pose ce principe : « Pas de religion sans sagesse, pas de sagesse sans religion. » C'est là sans doute un magnifique programme; mais la réalisation en est difficile, et Lactance n'était ni assez métaphysicien ni assez théologien pour le remplir. Les idées les plus diverses se mêlent dans son esprit sans se concilier entre elles : cet assemblage de philosophie et de théologie, de vérités chrétiennes et d'erreurs païennes, d'aspirations religieuses et de souvenirs profanes offre un objet curieux d'étude et caractérise une époque de tâtonnements, où les dogmes n'étaient pas encore fixés avec la précision rigoureuse que l'Eglise a exigée depuis. Plus d'un passage de Lactance sur l'existence de Dieu trahit le prosélyte inexpérimenté : par exemple (liv. 1er, c. 7, et liv. II, c. 8), il raisonne ainsi : « Tout ce qui est a commencé d'être; Dieu est, donc il a commencé d'être; mais avant Dieu il n'existait rien d'où il ait pu naître; donc Dieu s'est créé lui-même. » Ailleurs (liv. VII), parlant de la vie future, il dit que si l'on osait nier l'existence des âmes après la mort, le magicien nous en convaincrait bientôt en les faisant paraître. Souvent il confond le petit nombre de vérités physiques devinées par la philosophie antique avec les erreurs mêlées à ces vérités : ainsi il cite les antipodes comme un exemple de leurs absurdités; il emprunte lui-même plus d'une opinion à ces philosophes qu'il combat à outrance, et il n'est pas toujours heureux dans son choix. C'est ainsi qu'il approuve Epicure de comparer l'âme à une lumière qui n'est pas le sang, mais qui se nourrit de l'humeur du sang, comme la lumière ordinaire s'alimente par l'huile (*de Opificio Dei*, c. 17). Il suppose que, pendant la méditation, l'âme descend de la tête dans le cœur, s'y renferme comme dans un sanctuaire, et que c'est là ce qui la rend alors inaccessible aux distractions extérieures (*ubi supra*, c. 16). Ses appréciations des systèmes des philosophes sont habituellement légères, passionnées, et par suite très-injustes; voici par quels arguments il prétend ruiner toute la philosophie : « La philosophie ne peut consister que dans la science ou dans l'opinion; mais la science n'est qu'en Dieu, elle ne peut appartenir à l'homme. Reste donc l'opinion; or, l'opinion n'a pour objet que l'incertain, le certain n'appartient qu'à la science. » Si donc on ne peut rien savoir, comme Socrate l'a enseigné, et si, d'un autre côté, on ne peut s'en rapporter à l'opinion, comme le prétend Zénon, il n'y a plus de philosophie; de là résulte que toutes les sectes se détruisent mutuellement, aucune ne reste debout : c'est qu'elles ont bien une épée, mais non un bouclier, c'est-à-dire qu'elles ont assez de forces pour la guerre offensive, mais non pour la guerre défensive.

Pour lui, la philosophie païenne se confond avec le paganisme; il ne la combat si vivement que parce qu'il la regarde comme l'alliée nécessaire du polythéisme. Cependant il a quelquefois plus de mesure; il lui arrive souvent de rencontrer une idée juste et de la développer avec netteté et avec force. Voici un passage que la raison de notre temps ne désavouerait pas : « Si quelqu'un recueillait les vérités éparses dans les diverses écoles philosophiques, en faisait un choix, les réunissait en un corps, sans doute il ne se trouverait pas en dissentiment avec nous. Mais celui-là seul peut exécuter avec succès une telle entreprise,

· qui est exercé à connaître le vrai, c'est-à-dire qui est instruit par Dieu même; que si un homme y réussissait par hasard, il serait certainement un philosophe, et, quoiqu'il ne pût appuyer cette doctrine sur des témoignages divins, la vérité s'y manifesterait elle-même par sa propre lumière; c'est pourquoi il n'y a pas d'erreur plus grande que celle de ceux qui, après s'être attachés à une secte, condamnent toutes les autres, s'armant pour le combat sans savoir ce qu'ils doivent défendre ou attaquer. C'est à cause de ces disputes qu'il n'a existé aucune philosophie qui embrassât entièrement le vrai, car chaque doctrine possédait seulement en elle quelque parcelle de la vérité. » (*Instit. div.*, liv. VII, c. 7.)

D'autres fois, une noble pensée se produit chez lui sous une forme à la fois ferme et simple, par exemple : « Le cœur de l'homme est le plus solide et le plus indestructible de tous les temples. » (*Ubi supra*, liv. I, c. 20.) On sait que Bossuet l'avait lu avec soin, et il lui a emprunté plus d'une de ces idées vives, plus d'une de ces expressions éclatantes qui nous frappent dans ses ouvrages, et particulièrement dans ses sermons.

Lactance a composé encore d'autres ouvrages : un traité *de l'OEuvre de Dieu*, un autre *de la Colère de Dieu;* enfin on a découvert au XVII[e] siècle un livre intitulé *De la mort des persécuteurs*, qui lui est aussi attribué. Le traité *de l'OEuvre de Dieu* paraît être son premier ouvrage : il est entièrement philosophique; c'est une attaque du stoïcisme contre les épicuriens; il a pour but de prouver la Providence divine par l'étude du corps et de l'âme de l'homme. L'auteur y réfute les objections d'Epicure et des matérialistes tirées de la faiblesse et de la fragilité de l'homme: il établit que l'homme ne peut connaître le bien qu'à la condition d'être sujet au mal. Sa réponse, qui pourrait être mieux développée, est blâmée à tort par Bayle; là, du moins, Lactance est dans le vrai.

Le traité *de la Colère de Dieu* paraît être le dernier ouvrage de Lactance; déjà, dans un passage des *Institutions divines*, il s'était réservé d'aborder plus tard ce sujet qui semblait être assorti à son caractère et à la nature de son talent. Saint Jérôme dit en effet qu'il avait en lui tout ce qu'il fallait pour comprendre la colère..L'auteur veut prouver cette thèse, plus païenne que chrétienne, que la colère est un attribut essentiel de la divinité. Son point de départ est une aversion légitime pour le dieu impassible d'Epicure; mais, à force de s'éloigner de l'opinion épicurienne, il tombe dans un autre excès : par horreur de l'indifférence, il se réfugie dans la colère. Lactance trouve mauvais qu'on nie que Dieu ait une figure : là on reconnaît cette tendance anthropomorphique, qui ne se prêtait à concevoir Dieu que sous un aspect humain, et qui s'efforçait de le rapprocher le plus possible de l'homme; c'était une réaction exagérée contre le gnosticisme, qui, à force d'abstraction, arrivait à un dieu qui n'avait plus ni nom ni attributs.

Enfin le traité *de la Mort des persécuteurs*, inspiré par une haine violente contre les ennemis du christianisme, paraît avoir été rédigé sous l'impression encore récente des persécutions; on y sent une veine d'amertume et d'âpreté peu en accord avec l'esprit de l'Evangile. L'auteur y maudit tous les empereurs qui ont persécuté le christianisme : il

appelle Décius, qui avait de grandes qualités, un animal exécrable; il s'applaudit de ce que ce prince, tué par les barbares, a été abandonné aux bêtes féroces et aux oiseaux de proie, comme ennemi de Dieu; il se réjouit de ce que Valérien, pris par les Persans et devenu esclave de Sapor, a été obligé de tendre le dos à son maître lorsqu'il montait à cheval; il se plaît à peindre l'effroyable maladie de Galère, barbare élevé à la pourpre impériale; cet ulcère sous lequel tout son corps finit par disparaître est représenté avec des couleurs horribles et des sentiments d'exécration. Il termine par un chant de triomphe et de vengeance : « Ceux qui luttaient contre Dieu sont renversés; ceux qui avaient jeté bas le saint temple sont tombés d'une chute plus lourde; les bourreaux des justes ont rendu leurs âmes coupables dans des tourments mérités; cette rétribution a été tardive, il est vrai, mais terrible.... Où sont-ils? Dieu les a détruits, il les a effacés de la terre! » Dans tous ces passages, on reconnaît les traces subsistantes du paganisme; la morale chrétienne n'avait pas encore transformé le cœur d'où s'échappaient de telles imprécations. A...D.

**LACYDES** DE CYRÈNE, philosophe grec de la nouvelle Académie, le disciple, l'ami et le successeur d'Arcésilas. C'est en l'an 241 avant Jésus-Christ qu'il prit possession de la place de son maître. Il l'occupa pendant vingt-huit ans, c'est-à-dire jusqu'en 215, époque où il mourut, laissant à son tour l'héritage qu'il avait reçu à deux de ses disciples, Evandre et Télècle. Aucun de ses ouvrages, s'il est vrai qu'il ait écrit, n'est arrivé jusqu'à nous, et l'antiquité ne nous apprend rien de particulier de ses opinions. Il paraît être resté fidèle à celles d'Arcésilas, qu'il développait avec un certain talent. Il comptait parmi ses admirateurs et ses amis le roi Attale Philométor, qui lui donna dans Athènes un magnifique jardin. C'est dans ce lieu, appelé depuis lors le Lacydion, que se réunissait l'école. *Voir* Diogène Laërce, liv. IV, c. 59-61; et Cicéron, *Acad.*, liv. II, c. 6. X.

**LAGALLA** (Jules-César), né en 1576 à Padula, dans le royaume de Naples, eut, de son temps, une grande célébrité comme médecin et comme philosophe. Il remplit d'abord un service de santé dans les galères du pape; mais, en 1697, ayant été nommé, par Clément VIII, professeur de philosophie au Collége romain, il changea de maître, laissa les livres d'Hipocrate et prit ceux d'Aristote pour les interpréter pendant trente-trois années devant la jeunesse romaine. Péripatéticien par ses doctrines, il était épicurien par ses mœurs, et l'on parla beaucoup des désordres de sa conduite. Hâtons-nous de dire qu'ayant abrégé sa vie par de condamnables excès, il mourut du moins en stoïcien, supportant avec un héroïque courage les douleurs les plus aiguës, composant son épitaphe, et faisant lui-même construire, sous ses yeux, la tombe qui devait le recevoir. Il mourut le 15 mars de l'année 1624. On a de lui : 1° *De phænomenis in orbe lunæ, novi telescopii usu a Galilæo nuperrime suscitatis, physica disputatio*, in-4°, Venise, 1612; — 2° *Tractatus de cometis*, in-4°, Rome, 1613; — 3° *de Cœlo animato disputatio*, in-4°, Hidelberg, 1622; — 4° *de Immortalitate animorum, ex Aristotelis sententia, libri tres*, in-4°, Rome, 1621. Ce dernier ou-

vrage de Lagalla est celui qui nous intéresse le plus. Il avait étudié la philosophie à l'école de Naples, sous Bernardin Longus, un des disciples de Simon Porcius, et l'on soutenait, dans cette école, avec Alexandre d'Aphrodise, Pomponace, Zabarella, qu'Aristote n'avait, dans aucun de ses traités, fourni de preuves en faveur de l'immortalité de l'âme. La thèse contraire, qui nous semble, ainsi qu'à M. Barthélemy Saint-Hilaire (notes de la traduction du *Traité de l'âme*, liv. II), la moins fondée, avait été défendue, chez les anciens par Themistius, Simplicius, Philopon; et chez les modernes par tous les adhérents de l'école thomiste. Lagalla reprend cette thèse, et rédige un gros volume pour démontrer l'orthodoxie d'Aristote. Si cette démonstration n'est pas irréfutable, elle est toutefois faite avec assez d'art, de savoir et de goût, pour recommander le nom de Jules-César Lagalla.

Sa vie a été écrite par Léon Allatius, et publiée par Gabr. Naudé, in-8°, Paris, 1644. B. H.

**LAMBERT** (Jean-Henri), né en 1728 à Mulhouse en Alsace, mort à Berlin en 1777, un des plus doctes personnages du XVIIIe siècle, appartient par son origine à la France, par sa vie à l'Allemagne, par ses travaux à tous les domaines de l'activité intellectuelle. Mathématicien, physicien, érudit, penseur, savant universel, et s'il n'avait succombé dans la force de l'âge, d'une universalité aussi profonde, aussi complète que variée et étendue, il mérite une place éminente dans l'histoire de chaque science. Ses contemporains le voyant mener de front toutes les études, le comparaient volontiers à Leibnitz. Aussi l'historien est-il obligé de le considérer sous plusieurs formes, et, ainsi que s'exprime Fontenelle, de le décomposer en plusieurs savants. Nous n'avons à l'envisager ici que comme philosophe.

Petit-fils d'un Français réfugié et dépossédé pour cause de religion, à qui la petite république de Mulhouse avait accordé droit de bourgeoisie, fils d'un pauvre tailleur qui avait beaucoup de peine à pourvoir à la subsistance d'une famille nombreuse, Jean-Henri Lambert était occupé, dans sa première jeunesse, à aider, de grand matin, sa mère dans les soins du ménage, et à travailler avec son père durant le reste du jour. Poussé vers l'étude par un instinct confus et irrésistible, mais trop indigent pour suivre une école, il apprit par lui-même les rudiments des lettres, et fut son propre maître. Dès qu'il avait quelqu'argent, il achetait une chandelle, et passait en grand secret les nuits entières à dévorer les livres qu'il trouvait à emprunter. Il fit des progrès si rapides, particulièrement en mathématiques, qu'il ne put cacher son génie plus longtemps. Trois personnes généreuses et instruites s'en aperçurent les premières et l'assistèrent de différentes façons, mais avec un zèle également honorable pour leur mémoire. Le pasteur de Mulhouse voulut être son précepteur, le chancelier de la république, Reber, voulut être son trésorier, et un savant jurisconsulte de Bâle, Iselin, son conseiller et son patron littéraire. Ces protecteurs dévoués s'entendirent pour le recommander au comte de Salis, qui cherchait un gouverneur pour ses petits-enfants. Lambert, âgé de vingt ans, se rendit au pays des Grisons, et passa une dizaine d'années au sein de cette famille illustre, qui dut bientôt donner un poëte élégiaque à la

nation allemande. Tout entier à ses devoirs et à l'étude, il forma des élèves distingués : il concourut à entretenir parmi les habitants de Coire l'esprit des sciences et le goût des lettres, et amassa pour lui-même d'immenses connaissances de tout genre. Un voyage qu'il fit avec MM. de Salis, en 1756, en Italie, en France, en Hollande et en Allemagne, le fit connaître fort avantageusement dans le monde lettré. Très-favorablement accueilli à Munich, il prit la résolution de s'établir en Bavière et d'y publier un ouvrage de philosophie qui, par le titre, devait rappeler, et, par le contenu, compléter et réformer les travaux d'Aristote et de Bacon, c'est-à-dire un *Nouvel Organon*.

Ce coup d'essai, dès l'abord, fut jugé un chef-d'œuvre, et valut à Lambert une brillante réputation. L'électeur de Bavière, Maximilien-Joseph III, aimant les lettres et stimulé par l'exemple de Frédéric le Grand, songeait alors à relever l'Académie de Munich, fondée en 1720, sur le modèle de celle de Berlin, par l'électeur Charles-Albert. Il ne crut pas pouvoir mieux servir cette institution qu'en confiant à Lambert la rédaction des statuts et la direction des travaux academiques. Pénétré des idées que Leibnitz s'était formées de ce genre d'établissements, Lambert s'acquitta de cette double tâche avec tant d'éclat, qu'il ne tarda point à susciter contre ses efforts heureux une jalousie haineuse et habile à semer des dissentiments et des tracasseries intolérables. Les gens de collége, encore attachés au péripatétisme du moyen âge, s'unirent à une partie du clergé qui prétendait qu'une étude par les seules facultés de l'intelligence de la nature, telle que Lambert l'avait proposée, minait sourdement le christianisme et l'Eglise, en conduisant au libertinage d'esprit, à l'*esprit fort*. Les uns et les autres se déchaînèrent contre l'usage de la langue allemande, substituée au latin, la déclarant une hérésie à la fois scientifique et religieuse. L'électeur soutint énergiquement son Académie, et l'on sait que ses successeurs, Charles-Théodore et Maximilien-Joseph IV marchèrent sur ses traces, le dernier surtout, en restaurant l'Académie pour la seconde fois, en 1807, avec le secours de Jacobi et de Schelling. Mais Lambert ne s'en dégoûta pas moins de cet incessant débordement de calomnies et d'intrigues, et, bien qu'il eût été difficile de convaincre d'athéisme sa profonde et sincère piété, il préféra quitter la Bavière en 1764. Trois ans auparavant, il avait publié à Augsbourg, où il avait fixé sa résidence, ses *Lettres cosmologiques*, ouvrage qui ajouta aux connaissances générales sur la constitution de l'univers presque autant qu'à l'illustration de l'auteur.

Depuis longtemps Lambert se sentait attiré vers Berlin, où il comptait des amis passionnés, entre autres Sulzer, alors l'âme de l'Académie de Prusse. A peine fut-il arrivé dans cette capitale, que les plus célèbres académiciens, de peur qu'il n'allât tenter fortune à Saint-Pétersbourg, auprès d'Euler, supplièrent Frédéric II de lui donner une place au milieu d'eux, à côté de Lagrange et de Pott. L'impression que les manières trop simples et le ton singulier de Lambert produisirent sur l'esprit du roi, fut un obstacle difficile à surmonter. Enfin, ce second Pascal, comme disait avec ironie le protecteur de l'Académie, fut admis dans la classe de physique. Pendant les douze années qui s'écoulèrent depuis sa réception jusqu'à sa mort (1765-1777), il eut maintes occasions de justifier ces paroles qu'il avait adressées à Frédéric pendant

que celui-ci hésitait à l'agréer : « Il y va de la gloire du roi ; s'il ne me nommait pas à l'Académie, ce serait une tache dans son histoire. » Frédéric, en effet, ne tarda pas à sentir et à récompenser le rare mérite de Lambert ; il eut, à son tour, de grandes difficultés à vaincre, lorsqu'il voulait lui faire accepter d'autres dignités et d'autres pensions : tant cet homme extraordinaire était naïf, candide, ingénu ; tant il apportait de conscience à l'accomplissement de ses moindres devoirs ! A l'Académie, il ne se bornait pas aux travaux de sa classe ; il fournit aux trois autres sections de nombreux et d'excellents mémoires, tous marqués au coin d'une puissante originalité et d'une profondeur pleine de précision. Il fit paraître aussi dans les éphémérides de Berlin, de Suisse, et dans plusieurs autres recueils en vogue, une quantité de pièces encore recherchées et dignes de leur renommée. Il n'en trouva pas moins le loisir nécessaire pour composer un ouvrage qu'on peut considérer comme une suite du *Nouvel Organon*, et qui porte le titre bizarre d'*Architectonique*, ou *Théorie de ce qu'il y a de simple et de primitif dans la connaissance philosophique et mathématique* (2 vol. in-8°, Riga, 1771).

L'activité que Lambert déploya en Prusse fut telle, que ces douze années, dit Formey, se sont véritablement écoulées comme un songe. » Quoiqu'il eût en général autant de sagacité que de pénétration et de jugement, Lambert se trompa dans une circonstance qui lui coûta la vie. Il eut un rhume violent qu'il voulut traiter à sa manière ; étant très-habile physicien, il se crut aussi bon médecin. Sa poitrine se remplit d'abcès, et il n'en continua pas moins le régime qu'il s'était prescrit. Il n'avait plus, selon son propre compte, qu'environ huit mille petits abcès à expectorer, et par conséquent il se portait beaucoup mieux qu'auparavant lorsqu'il mourut victime de sa confiance en lui-même, et n'ayant pas cinquante ans. Sa mort fut un deuil pour l'Académie tout entière. « Il faut des siècles à la nature pour former un génie tel que le sien, » disait son successeur, le mathématicien Schulze. Ses confrères, en effet, s'amusaient de ses bizarreries, de ses distractions, de sa complète ignorance des usages et des convenances sociales ; mais ils l'admiraient vivement et sollicitaient avec déférence son approbation et son affection. « Ce Lambert que nous avons trop tot perdu, disait dans l'occasion : *Je suis un grand homme*, aussi simplement que : *Je suis Suisse.* » Voilà ce qu'écrivait Castillon le père, et cependant il voulut qu'on gravât sur sa tombe :

CASTILLON FUT AMI DE LAMBERT.

Lagrange riait de lui entendre dire : « Je suis le troisième géomètre de mon temps ; Euler et d'Alembert formant le premier, et Lagrange étant le second ; » mais Lagrange lui-même ne répugnait pas à le placer à côté de lui.

Lambert avait tous les dons, excepté celui d'une diction élégante. Il savait parler et écrire plusieurs langues, en vers comme en prose ; mais il ne savait pas quitter le ton de la dissertation. Ce qu'il rédigeait avait besoin d'être écrit. Ses confrères, dont la plupart étaient ses compatriotes, se chargeaient de ce soin avec autant de plaisir que de succès. Mérian, de Bâle, traduisit et embellit les *Lettres cosmologiques* ; Trembley, de Genève, abrégea et éclaircit l'*Architectonique*. Il est à regret-

ter que Prévost, également Genévois, n'ait pas tenu parole, en refondant de même le *Nouvel Organon*.

Mais ce qui atteste le mieux l'autorité dont jouissait en Europe celui qu'à Paris on appelait M. Lambert de Prusse, c'est le respect que Kant lui témoigna. Nous ne citerons que deux phrases de leurs correspondance, après avoir rappelé que Kant était l'aîné de Lambert : « Je vous tiens, écrivait en 1770 le philosophe de Kœnigsberg à celui de Berlin, pour le premier génie de l'Allemagne, pour l'homme le plus capable de réformer les matières qui font mon occupation habituelle. » Et un autre jour : « Je vous promets de ne pas laisser subsister une seule phrase qui ne vous semblerait pas entièrement évidente et vraie. » Lambert ne connut pas la *Critique de la raison pure*, publiée quatre ans après sa mort; mais Kant lui avait envoyé la dissertation latine qui renferme les bases de ce monument et les germes de la révolution opérée par Kant : *De mundi sensibilis et intelligibilis forma*. Lambert la lut, et, après s'être félicité de s'entendre avec l'auteur sur plusieurs points importants, il s'empressa de lui faire quelques objections essentielles, entre autres sur la pure idéalité, ou *subjectivité*, des notions d'espace et de temps. « Jusqu'à présent, dit Lambert, je n'ai pu parvenir à refuser toute réalité au temps et à l'espace, ni à les convertir en simples apparences, en pures images. » Faudrait-il attribuer à ce refus d'assentiment le jugement que Kant porta longtemps après, dans sa *Logique* (Introd.), sur les travaux dialectiques de Lambert? Il les place, à la vérité, après ceux d'Aristote, de Leibnitz et de Wolf; mais il ajoute : « Le *Nouvel Organon* ne contient que des distinctions subtiles qui, comme toutes les subtilités, servent à aiguiser l'entendement, sans être jamais d'une utilité véritable. » Il est visible, toutefois, que Kant a eu de grandes obligations aux ouvrages de Lambert. Avant Kant, Lambert avait nettement énoncé le problème auquel le nom de Kant est demeuré attaché; il l'avait envisagé, à plusieurs égards, d'une manière analogue, particulièrement en prenant la certitude et la précision mathématique pour terme de comparaison, pour mesure d'appréciation de l'évidence et de la connaissance philosophique. Lambert et Kant sont deux géomètres en logique, s'appliquant tous deux à donner aux éléments premiers de la science la simplicité absolue des axiomes mathématiques, l'irréductibilité et la *pureté* des données primitives des sciences exactes. Les éléments simples et primitifs de Lambert (terme emprunté à Locke), ses idées homogènes (expression familière aux disciples de Leibnitz) s'appellent, chez Kant, formes de la sensibilité, catégories de l'entendement. Lambert, il est vrai, ne circonscrit pas exclusivement, dans la raison, comme fait Kant, la source et le siége de ces éléments et de ces formes, mais il ne les place pas non plus, comme les sectateurs de Locke, uniquement dans les objets extérieurs ou dans les sens de l'homme. La doctrine de Lambert est une sorte de transition de Locke à Kant, de même que de Kant à Leibnitz. Notons surtout que le langage philosophique de Kant, devenu la terminologie spéculative des écoles de l'Allemagne, est presque tout entier l'ouvrage de Lambert. Si l'on avait mieux connu les écrits de Lambert, on n'aurait ni tant loué, ni si fort blamé dans Kant ce qui appartenait à son devancier et à l'un de ses maîtres.

Il importe donc de faire connaître les deux monuments où Lambert expose sa *logique* et son *ontologie*. Nous le ferons avec détail, après avoir caractérisé ses *Lettres cosmologiques*.

Pénétré de l'esprit encyclopédique du siècle, Lambert se proposa de tracer dans ces *Lettres* un tableau philosophique de l'univers, comme dans le *Nouvel Organon* et l'*Architectonique* il s'appliquait à présenter le tableau de l'esprit humain. Dans le premier de ces ouvrages il décrit les ressorts, les mouvements et les lois de la nature physique; dans les deux autres, il énumère et compare les facultés et les fonctions de la pensée, il analyse les principes sur lesquels se fondent nos connaissances, il recherche les signes qui manifestent la vérité ou qui servent à l'exprimer. Les *Lettres cosmologiques* devaient être une suite des *Entretiens* de Fontenelle *sur la pluralité des mondes*. L'auteur regrette de ne pouvoir donner à sa plume le même degré de vivacité et d'agrément; il voudrait être, lui aussi, non-seulement vrai, mais spirituel et ingénieux. Il se borne donc à dérouler, dans un langage simple et précis, mais dépourvu de grâce et d'éclat, l'immense système du monde, ou plutôt la chaîne sans fin des systèmes planétaires, ces milliers de groupes d'astres semblables au nôtre, réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. Deux amis, dont l'un instruit l'autre, exposent ainsi sous la forme épistolaire les découvertes et les principes de l'astronomie et de la physique moderne, insistant de préférence sur l'infinité de l'univers, sur « l'au delà sans limites, le continuel *plus ultra.* » En même temps, s'autorisant de l'exemple de Leibnitz et de Maupertuis, Lambert s'attache à démontrer l'existence et les perfections de la Divinité, que révèlent l'évidence et la sagesse des desseins et des fins de la nature. L'astronomie, « la première des sciences en dignité et en durée, » lui semble le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu. Telle est la tendance religieuse et le but philosophique des *Lettres cosmologiques;* et néanmoins, lorsque Mérian en eut donné un extrait sous le titre de *Système du monde* (1770), on vit beaucoup de personnes confondre ce livre avec le fameux *Système de la nature :* de sorte qu'une des productions les plus pieuses et les plus sensées se trouva identifiée par l'ignorance avec un des ouvrages les plus repoussants et les plus absurdes des temps modernes.

L'esprit d'exactitude, d'ordre et de sagesse qui distingue ces *Lettres,* se retrouve dans les deux écrits consacrés à l'étude de l'esprit humain. Ces quatres volumes se divisent en quatre parties, que l'auteur se plaît à désigner par des termes de son invention.

Le *Nouvel Organon,* ou *Pensées sur la recherche et la désignation de la vérité, ainsi que sur la différence entre l'erreur et l'apparence,* se partage en *Diaionologie, Aléthiologie, Sémiotique, Phénoménologie.* La *diaionologie* expose les règles de l'art de penser; l'*aléthiologie* traite de la vérité considérée dans ses éléments; la *sémiotique* trace les caractères extérieurs du vrai; la *phénoménologie,* enfin, apprend à distinguer l'apparence d'avec la réalité. Ces quatre parties répondent à autant de questions que l'auteur se propose dans la préface : « La nature refuserait-elle à l'homme la force de marcher d'un pas ferme et sûr vers le temple de la vérité? ou la vérité elle-même

se présenterait-elle sous un aspect qui nous empêchât de la reconnaître, et pourrait-elle prendre le masque de l'erreur? Ou bien faut-il s'en prendre au langage qui voile et déguise la vérité sous des expressions impropres ou équivoques? Enfin y aurait-il des fantômes qui, fascinant les yeux de l'esprit, ne lui permettraient pas de reconnaître la vérité? » La *diaionologie* forme toute une théorie de l'entendement, du jugement et du raisonnement; composée de neuf chapitres qui traitent successivement des conceptions et des définitions, des divisions, des jugements, des raisonnements simples, des raisonnement composés, des preuves, des questions ou problèmes, de l'expérience, de la connaissance scientifique, elle s'attache particulièrement à mettre en relief les lois de la pensée. « Ces lois sont telles qu'elles nous conduisent par le même chemin de vérité en vérité ou d'erreur en erreur. Elles font voir *comment* il faut marcher, et ne décident pas *par où* il faut commencer la marche : elles montrent seulement la *forme,* et supposent la *matière* comme condition. »

L'*aléthiologie,* destinée à présenter la vérité en elle-même, ses caractères et ses éléments, et à rechercher quelle matière elle nous offre pour étendre nos connaissances, se compose de quatre principaux chapitres : Le premier traite des notions simples, immédiates et indécomposables; le second, des principes et des *postulats* que fournissent les notions simples : en tête des principes se trouve la notion d'identité, et parmi les postulats on compte la conscience ou la pensée; le troisième a pour objet les notions composées; le quatrième, la différence de la vérité et de l'erreur, différence qui s'établit à l'aide des principes de contradiction et de la raison suffisante.

La *sémiotique,* ou science des caractères extérieurs du vrai, s'occupe de la connaissance symbolique en général, du langage en lui-même, et enfin du langage considéré comme un système de signes.

La *phénoménologie* (expression qui a reparu avec tant d'importance dans la philosophie de Hegel) s'attache à caractériser l'apparence et l'illusion, qu'elle envisage tour à tour comme organique ou pathologique, comme psychologique, comme morale, comme logique ou probabilité. L'apparence y est distinguée en subjective, objective et relative. La probabilité et les calculs auxquels elle donne lieu y sont examinés avec détail. La certitude des quatre modes du syllogisme s'y trouve particulièrement discutée. Le tout se termine par cette réflexion : « De tout ce qui précède, il résulte que le monde des corps ne se montre à nous que comme une apparence. »

L'*Architectonique,* ou *Théorie du simple et du primitif dans la connaissance philosophique et mathématique,* présente l'ontologie (*Grundlehre*) sous quatre aspects. Dans la première partie, elle pose les fondements d'une ontologie scientifique; elle détermine les notions simples qui entrent comme parties intégrantes dans l'ontologie, telles que solidité, existence, durée, étendue, force, conscience, volonté, mobilité, unité, grandeur; puis les notions empruntées à l'apparence sensible, comme lumière, couleur, son, chaleur, etc., et tous les éléments constitutifs du langage et de la connaissance. Enfin, elle passe en revue les premiers principes et les conditions fondamentales de l'ontologie, tels que l'unité et les nombres, objet de

l'arithmétique; l'étendue et l'espace mesurable, objet de la géométrie, etc.

Dans la seconde partie, il est question du côté idéal de l'ontologie (*das Ideale*). Par là l'auteur entend tout ce qui regarde les notions de général et de particulier, de permanence et de changement, d'être et de non-être, de quelque chose et de néant, de nécessité et de contingence, de vérité et de fausseté, d'antériorité et de postériorité, etc.

Dans la troisième partie, il s'agit du côté réel de cette même science (*das Reale*), à savoir : de la force, des rapports, de l'ensemble, de la détermination, de la composition, des choses et de leurs relations, des causes et des effets, des substances et des accidents, des signes et des objets signifiés.

Dans la quatrième et dernière partie, on rencontre une théorie générale des quantités, présentée sous les chefs suivants : unité, dimensions, forme simple de la grandeur, mesure et mesurable, homogénéité, uniformité, limites, système numérique, représentation des grandeurs par les figures, fini et infini.

Ainsi, l'*Architectonique* considère les notions fondamentales successivement comme mots, comme idées, comme réalités, comme quantités mathématiques.

Après cette analyse sommaire des deux écrits les plus importants de Lambert, il nous est possible et permis de fixer exactement son point de vue véritable, ses rapports avec les deux philosophies qui régnaient alors en Allemagne, celles de Locke et de Wolf, son influence sur Kant et la philosophie nouvelle, en un mot, ce qu'il fut, ce qu'il voulut et ce qu'il accomplit.

A l'époque où Lambert aborda l'étude de la philosophie, l'école de Wolf régnait en Allemagne sans partage. Lambert essaya de lui donner pour contre-poids la doctrine de Locke. « Wolf, dit-il, a donné à la philosophie une méthode exacte et utile, en y appliquant le procédé d'Euclide; cependant il n'a fait que rompre la glace. Locke avait été à la recherche des idées simples; mais il manquait d'une méthode capable de réduire ces idées en système. Wof, négligeant les découvertes de Locke qu'il connut, se contenta d'appliquer sa méthode à des notions composées. Son tort, c'est de n'avoir pas poussé l'analyse jusqu'aux idées simples; son mérite d'avoir tenté d'introduire en métaphysique l'évidence et la nécessité de la géométrie. » La philosophie, suivant Lambert, imitant les mathématiques, doit commencer par rechercher les données, *data*, puis poser le problème, *quæsitum*. Quelle sache d'abord ce qu'elle veut, ce qu'elle voudrait connaître, et où elle pourrait le trouver; quelle développe, avant toutes choses, tout ce qui sert à déterminer les notions mathématiques, les *dimensions*. Les mathématiques serviront de pierre de touche à la métaphysique, lorsque celle-ci se mettra à constater l'exactitude et l'intégrité de ses idées et de ses éléments; elles rendront au métaphysicien le même service qu'au physicien appliqué à marquer les propriétés simples qu'il lui faut découvrir. Jusqu'à présent la métaphysique a été sujette, comme les habits, à la mode; tandis qu'elle devait jouir de l'immutabilité de la géométrie. Ses continuelles innovations, ses défaites, ses révolutions, l'ont insensiblement couverte de mépris. Il est évident

qu'elle ne sera jamais une science entièrement achevée; cependant chaque âge peut lui procurer quelques matériaux durables, et le premier point qu'il s'agit de vider complétement, c'est de savoir si nous pouvons atteindre à la vérité, obtenir et conserver des connaissances. Que pouvons-nous savoir? Le *Nouvel Organon* est destiné à résoudre ce problème, en réunissant les moyens et les instruments dont l'homme doit faire usage, s'il veut reconnaître avec conscience la vérité pour vraie, l'exposer sûrement, et la distinguer constamment de l'erreur et de l'apparence. Les sciences que cet *Organon* rassemble et décrit sont *instrumentales;* elles n'en sont pas moins indispensables et étroitement liées entre elles : en omettre une, c'est se priver de la faculté de s'assurer si l'on a découvert la vérité.

Muni de cet assemblage d'instruments, appuyé sur son *Organon,* sur l'exacte connaissance de la pensée, Lambert essaye de tracer le plan d'une ontologie, d'un système de métaphysique, et c'est ce qui explique le terme d'*architectonique,* que Kant a été heureux de recevoir de ses mains.

Quelles sont les bases de tout savoir transcendant? Ce sont les idées qu'on ne peut plus analyser et qu'il faut, par conséquent, renoncer à définir; ce sont elles qui servent de sol et comme de « tuf » à l'édifice métaphysique. Aussi Lambert appelle-t-il l'*architectonique* la doctrine fondamentale. Conformément à sa théorie sur l'origine des idées, Lambert procède, dans la recherche des premiers principes des choses, par voie d'induction : il passe de la physique à la métaphysique, des mathématiques à l'ontologie, des signes et des images aux choses et aux idées, de ce qu'il y a de plus extérieur et de plus métaphorique à ce qu'il y a de plus intime et de plus idéal : voici pourquoi son premier soin est de déterminer le sens et l'étymologie des expressions concrètes comme des mots abstraits, et de marquer les termes de comparaison, au moyen desquels la signification d'abord purement physique est arrivée à rendre un fait immatériel, une notion abstraite. Ce qui semble l'autoriser à cette marche, c'est que les mots, dit-il, qui désignent les notions sont empruntés aux corps; c'est qu'une même loi paraît dominer l'ordre matériel et l'ordre spirituel; c'est que la physique n'est au fond qu'une métaphysique de la nature, et la métaphysique qu'une physique de l'esprit humain.

Nous avons indiqué les idées que Lambert déclare simples et primitives et, par conséquent, inhérentes, et comme innées, tant à l'esprit humain qu'à la nature des choses. Cette énumération suffit pour en faire sentir le double défaut; Lambert ne distingue pas assez entre les attributs de la matière et ceux de l'esprit, et il assigne à la philosophie un but qu'il lui serait nuisible d'atteindre, la rigueur et la régularité des mathématiques. Mais, malgré ces vices capitaux, il a eu le mérite incontestable et très-rare de ramener les notions générales à leurs origines les plus profondes, d'en sonder les racines les plus cachées, d'en suivre les ramifications les plus éloignées, d'en montrer à la fois les relations avec les faits de conscience et avec les phénomènes extérieurs, et de produire ainsi une suite d'analyses infiniment précieuses, qui devinrent pour Kant une mine inépuisable d'observations et de combinaisons utiles. C'est par la légitime prétention « de savoir ce qu'on peut

savoir, » de soumettre à l'examen l'instrument de tout examen, la pensée et la matière de toute connaissance, l'expérience; c'est par la prétention plus noble encore de découvrir les notions auxquelles l'analyse est forcée de s'arrêter, et qui deviennent ainsi la matière première, universelle et nécessaire de la science véritable, c'est par là que Lambert est devenu le prédécesseur de Kant. Qu'on compare la *Critique de la raison pure* aux deux ouvrages de Lambert, et l'on se convaincra sans peine combien ceux-ci ont été mis à profit par Kant; qu'on examine, par exemple, ce que Kant appelle la *dialectique*, et qu'on rapproche cette théorie originale des études où Lambert sépare ce qu'il y a de passager, de négatif dans les formes de la matière et de l'intelligence, l'apparence et l'illusion! La plupart des *paralogismes* et des *antinomies de la raison pure* qui ont rendu le livre de Kant si célèbre ont été d'avance signalés par Lambert; qu'on pèse seulement cette phrase curieuse de Lambert : « La question la plus importante pour la connaissance humaine, c'est, à mon avis, une théorie de ses causes formelles (*Formal-Ursachen*). » (*Architect.*, liv. II.) Or, toute l'entreprise de Kant peut se réduire à la solution de cette question : sauver, contre les attaques de Hume, les *causes formelles*, c'est-à-dire les éléments intellectuels de la connaissance humaine. Les *formes* et les *catégories* de la philosophie critique sont donc une simple transformation des *idées simples et primitives* de Lambert : les unes et les autres sont les *causes formelles* de la connaissance.

Partant des principes de Locke, c'est ainsi que Lambert aboutit en grande partie à la doctrine de Leibnitz : non-seulement il cherche, comme Leibnitz, un langage idéal et universel, un système de caractères généralement intelligibles; non-seulement il met Leibnitz au-dessus de Locke, en disant que l'un *analyse* les notions humaines, tandis que l'autre les *anatomise* (*Architect.*, liv. Ier); mais il veut composer ce langage de notions absolument indécomposables et indéfinissables, et discerner dans les notions humaines en général une partie nécessaire et invariable, c'est-à-dire les dispositions fondamentales de l'intelligence, et une partie variable et contingente, c'est-à-dire les perceptions, ou plutôt les impressions sensibles.

On pourrait croire que Lambert n'a fait autre chose que mettre à exécution un projet que Prémontval avait soumis, en 1754 et 1758, à l'Académie de Berlin, en lui proposant de « former une liste raisonnée des mots qui ne peuvent absolument point être définis. » Selon Prémontval, cette sorte d'*Alphabet des pensées humaines* ne se composerait peut-être que de vingt-cinq ou trente mots, tels que *être, exister, commencer, continuer, durer, durer encore, durer toujours, ne pas durer toujours, finir, ne point finir, ne finir jamais*, avec leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes. Cet *Alphabet*, ce *Syllabaire*, ce *Dictionnaire de la pensée* ne serait pas plus susceptible d'explication que les caractères ou termes simples; il suffirait de les *épeler*. Il est possible que l'invitation de Prémontval, contenue en germe dans l'*Essai sur l'entendement humain*, ait servi à encourager les méditations de Lambert; mais celui-ci saisit la question avec une profondeur et une vigueur qui étaient au-dessus des forces de Prémontval. Il ne lui suffit pas d'analyser la grammaire générale et de combiner un lexique d'ontologie, il

veut savoir *jusqu'où la raison et la science peuvent aller par elles seules, à priori?* « Une simple anatomie des idées, telle que Locke l'a conseillée et commencée, ne ferait rien à ce dessein : il faut voir où l'on pourra puiser, pour la composition des idées, certaines possibilités universelles, telles que le point mathématique. » (*Nouvel Organon*, liv. 1er.) Cette question, par où s'ouvre la *Critique de la raison pure :* « Les jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles ? » nous montre que Lambert apporta dans cette grave discussion le sens et l'énergie dont Hume et Kant y ont fait preuve.

On a donc eu raison de considérer Lambert comme le penseur le plus puissant et le plus ingénieux de l'époque qui s'étend de Wolf à Kant. L'avénement de Kant nuisit singulièrement à son influence et à sa réputation. Il eut peu de disciples : Ploucquet de Tubingue, mort en 1790, en fut le plus distingué, du moins parmi ceux qui continuèrent les recherches de Lambert sur les diverses parties de la logique.

Après les détails qui précèdent, il nous semble superflu d'indiquer le contenu des mémoires de philosophie dont Lambert a enrichi le volumineux recueil de l'Académie de Prusse. Nous n'en citerons que les deux suivants :

Année 1763 : *Sur quelques dimensions du monde intellectuel;* et 1770-1773 : *Essai d'une taxéométrie, ou sur la mesure de l'ordre.*

Le premier de ces mémoires pourrait servir à donner une idée du procédé que l'auteur emploie pour expliquer les choses du monde physique par celles du monde intellectuel, et réciproquement, et les unes et les autres par un *tertium comparationis*, un pont de communication que lui présente l'analyse des mots suivie de celle des faits.

Dans le second mémoire, qui a deux parties, il est question d'abord d'une comparaison entre l'*ordre de ressemblance* ou *local*, et l'*ordre de liaison* ou *légal;* ensuite il s'agit d'indiquer les diverses manières de mesurer ces deux genres d'ordres. C. Bs.

**LAMBERT** D'AUXERRE, qui vivait vers l'année 1260, nous est signalé par Laurent Pignon et par M. Daunou (*Histoire littéraire*, t. XIX, p. 416) comme auteur d'une *Summa logicalis*, qui paraît avoir eu quelque renom, suivant M. Daunou; mais sur lequel on n'a pas d'autre renseignement (dont il n'a été indiqué aucun manuscrit). C'est là une erreur. Le manuscrit de la *Logique* de Lambert existait encore vers le milieu du dernier siècle : il est porté au catalogue de l'ancien fonds du roi, sous le n° 7392 des manuscrits latins. Mais nous en avons fait vainement la demande : on n'a pu le retrouver. B. H.

**LAMETTRIE** (Julien-Offroy DE), fut un des enfants perdus de la philosophie, un des tirailleurs les plus aventureux de cette armée du XVIIIe siècle, qui commença par mettre en question tous les principes métaphysiques, religieux, politiques, avant d'en venir à démolir la société elle-même. Il était né à Saint-Malo le 25 décembre 1709. Son père, riche négociant, l'éleva avec soin. Après avoir fait ses humanités à Paris, il fit sa rhétorique à Caen, chez les jésuites; de là, il revint à Paris suivre le cours de logique de l'abbé Cordier, fameux janséniste, dont il adopta les opinions avec vivacité. Son père le destinait à l'état

ecclésiastique; mais un penchant décidé l'entraîna vers la médecine, et après avoir pris ses premiers grades à la Faculté de Reims, en 1728, il alla, cinq ans après, à Leyde étudier sous le célèbre Boerhaave, dont il traduisit même plusieurs ouvrages.

A son retour à Paris, en 1742, le chirurgien Morand, son ami, lui procura la protection du duc de Gramont, colonel des gardes françaises, qui le choisit pour médecin de ce régiment. Lamettrie le suivit à l'armée, et assista à la bataille de Dettingen, puis au siége de Fribourg, où il tomba malade. Ayant observé que, pendant sa maladie, l'affaiblissement des facultés morales avait suivi celui des organes, il en conclut que la pensée n'était qu'un produit de l'organisation, et il osa publier ses idées dans l'*Histoire naturelle de l'âme* (la Haye, 1745). L'orage que ce livre souleva lui fit perdre sa place de médecin des gardes. Cependant il avait obtenu un emploi dans les hôpitaux de l'armée; mais il ne tarda pas à tourner ses confrères en ridicule dans un autre livre, *la Politique du médecin de Machiavel*, ou *le Chemin de la fortune ouvert aux médecins* (Amst., 1746). Cet ouvrage fut condamné au feu par arrêt du parlement du 9 juillet 1746. Lamettrie quitta la France, et se réfugia à Leyde. Il ne se montra pas plus sage dans ce nouveau séjour, où il fit paraître une nouvelle satire contre les médecins. Puis, ayant publié à Leyde, en 1748, *l'Homme-Machine*, cet ouvrage, où il professait le plus grossier matérialisme, fut brûlé par arrêt des magistrats, et l'auteur fut chassé de Hollande.

Frédéric II lui fit offrir, par Maupertuis, un asile en Prusse. En conséquence, il se rendit, en février 1748, à Berlin, où le roi lui accorda une pension avec le titre de lecteur, et une place à l'Académie. Il se mit sur un pied de familiarité à la cour de Frédéric, et Thiébaut, dans les *Souvenirs* de son séjour à Berlin, raconte que Lamettrie entrait dans le cabinet du roi comme chez un ami, et se couchait sans façon sur les canapés. Cependant il se lassa bientôt de cette vie, et pria Voltaire de négocier son retour à Paris. Celui-ci écrivait à madame Denis, le 2 septembre 1751 : «Lamettrie brûle de retourner en France. Cet homme si gai, et qui passe pour rire de tout, pleure quelquefois comme un enfant d'être ici.»

Un peu plus de deux mois après cette lettre, le 11 novembre 1751, Lamettrie mourait d'une indigestion dans la maison du lord Tyrconnel, envoyé d'Angleterre à Berlin. Il n'avait pas tout à fait achevé sa quarante-deuxième année. Voltaire écrivait, le 14 novembre, à madame Denis : « Les bienséances n'ont pas permis qu'on eût égard à son testament; son corps a été porté dans l'église catholique, où il est tout étonné d'être. »

Malgré l'éloge de Lamettrie, que Frédéric composa et qu'il fit lire à l'Académie de Berlin par son secrétaire des commandements Darget, sa réputation n'a fait que perdre de jour en jour, et il n'est pas un seul de ses ouvrages qu'on puisse lire encore aujourd'hui. Outre ceux que nous avons déjà mentionnés, il avait publié une traduction du *Traité de la vie heureuse* de Sénèque, avec l'*Anti-Sénèque*, Potsdam, 1748; — *l'Homme-Plante*, ib., 1748; — *Réflexion sur l'origine des animaux*, Berlin, 1750; — *L'art de jouir*, ib., 1751; — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, ib., 1751. De son temps même,

les coryphées de la troupe philosophique, dans laquelle il était enrôlé, témoignent fort peu d'estime pour ses écrits. D'Argens, dans sa traduction d'*Ocellus Lucanus*, dit : « Tous ces ouvrages sont d'un homme dont la folie paraît à chaque pensée, et dont le style démontre l'ivresse de l'âme; c'est le vice qui s'explique par la voix de la démence : Lamettrie était fou, au pied de la lettre. » Diderot, dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, peint Lamettrie comme un auteur sans jugement, « dont on reconnaît la frivolité d'esprit dans ce qu'il dit, et la corruption du cœur dans ce qu'il n'ose dire; dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaîté dont il les assaisonne, décèlent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale; dont le chaos de raison et d'extravagance ne peut être regardé sans dégoût, et dont la tête est si troublée et les idées sont à tel point décousues, que, dans la même page, une assertion sensée est heurtée par une assertion folle, et une assertion folle par une assertion sensée.... Lamettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et la faveur des grands. Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie; il s'est tué par ignorance de l'état qu'il professait. » A...D.

**LA MOTHE LE VAYER** se place, dans l'histoire du scepticisme, entre Montaigne et Huet, entre Charron et Bayle, rattachant les douteurs du XVIIe siècle à ceux du XVIe.

Il naquit à Paris en 1588 d'une famille du parlement et se destina d'abord à la carrière des affaires; mais après l'assassinat de Henri IV, devinant les troubles qui remplirent la minorité de Louis XIII, il se consacra tout entier à l'étude. En 1640, après avoir publié une dissertation sur l'instruction du Dauphin, il fut reçu à l'Académie française, et choisi par Richelieu pour diriger les études de Louis XIV. Anne d'Autriche aima mieux d'abord qu'il devînt précepteur de Monsieur; mais lorsqu'elle vit le succès de ses leçons, elle le chargea d'achever l'éducation du roi. C'est dans cette position, plus tard embellie par la faveur de Mazarin, que La Mothe le Vayer composa la plupart de ses ouvrages, ayant su, au milieu de la cour, malgré ses titres d'historiographe de France et de conseiller d'Etat, se ménager une retraite austère et laborieuse. Après la mort de son fils unique, il se remaria à l'âge de soixante-seize ans, et vécut encore six années, jusqu'en 1672. Caractère modéré et élevé, auquel on a reproché des licences d'expression alors admises, et qu'on a injustement accusé d'athéisme; homme de beaucoup d'esprit, bien qu'à en croire Balzac il se plût à mettre en œuvre l'esprit des autres; en possession de lectures immenses qui lui valurent dans son temps les titres de Plutarque et de Sénèque français; doué d'une mémoire étonnante, qui se révèle par un luxe de citations; professant un culte judicieux pour l'antiquité, montrant une connaissance familière des temps modernes, déployant en toute circonstance une manière d'écrire facile, piquante, pleine d'intérêt et de gaîté, La Mothe le Vayer est digne de prendre place entre Montaigne et Bayle; moins original que le premier, mais aussi érudit que le second.

Le catalogue de ses œuvres est considérable : quinze volumes in-8°. Les sujets en sont très-variés; tous renferment cependant un pyrrho-

nisme gracieux que l'auteur applique successivement à toutes les formes de l'activité et à tous les fruits de la science humaine. A l'exemple de Montaigne, il convertit en une féconde mine d'arguments ses vastes études de géographie et d'histoire, et surtout ces relations de voyages où les variétés de coutumes et d'opinions se multiplient au gré des narrateurs. C'est dans cet esprit qu'il considère, dès 1636, *la contrariété d'humeur entre la nation française et l'espagnole*, cherchant à montrer, comme Pascal s'exprimait plus tard, *erreur en deçà des Pyrénées, vérité au delà*. La même pensée lui inspire ensuite l'ouvrage intitulé : *En quoi la piété des Français diffère de celle des Espagnols*. Avant cette époque, dans sa première jeunesse, il avait annoncé les mêmes desseins, en écrivant *sur cette commune façon de parler : N'avoir pas le sens commun;* et il était arrivé dès lors à cette conclusion : « Aussitôt que quelqu'un s'écarte de *notre sens*, nous disons qu'il a perdu le sens commun. » Juste Lipse et J. Scaliger ayant avancé que, s'ils avaient des enfants, ils se garderaient bien de les faire étudier (thèse reprise par J.-J. Rousseau), La Mothe le Vayer proposa des *Doutes sceptiques, si l'étude des belles-lettres est préférable à toute autre occupation*. Quelque temps après, le Père Mersenne, son ami, traita de la musique dans des *Discours harmoniques*. La Mothe le Vayer profita aussitôt de cette occasion pour écrire sur « cette charmante partie des mathématiques, » et s'efforça d'imiter Sextus Empiricus, « en faisant voir qu'il n'y a rien de certain dans cette prétendue science, » et qu'ici comme ailleurs « l'*habitude* se rend maîtresse, et que la *coutume* peut tout. » Tel est, en effet, le procédé que La Mothe le Vayer met constamment en usage dans toutes ses productions. Dans les *Trente-un problèmes sceptiques*, par exemple, il développe trente et une propositions morales, « ébattements innocents d'un sceptique, propositions ordinairement accompagnées d'interrogation et de deux branches, le *non* et le *oui*, et dont le dénoûment est absolument impossible. » Dans le livre intitulé simplement *Discours*, il s'attache à démontrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences, c'est-à-dire dans la logique, la physique et la morale. Dans son *Histoire*, il soutient que Polybe s'est trompé en pensant que « la vérité est de l'essence de l'histoire; » il s'ingénie pour établir que « le vrai des choses ne parvient pas toujours jusqu'à nous; que l'histoire n'est très-souvent que fable, et que les bonnes histoires sont de la nature de ces médicaments qui ne doivent être employés que longtemps depuis qu'ils sont préparés. »

Dans tous ces ouvrages peu connus aujourd'hui, mais très-répandus et fort goûtés au XVIII^e^ siècle, où ils nourrissaient la dialectique de Bayle et l'esprit paradoxal du P. Hardouin, La Mothe le Vayer prétend enseigner « la sceptique chrétienne. » En quoi consiste cette doctrine? « Elle forme des doutes sur tout ce que les dogmatiques établissent de plus affirmativement dans toute l'étendue des sciences, et cela ἀδοξάστως, *citra ullam opinationem*, à cause qu'elle doute même de ses doutes. » « Je n'empêche personne, ajoute l'auteur (t. v, 2^e^ partie, p. 6, 33, 75, 126), d'être opiniâtre, si bon lui semble, mais qu'on me permette aussi de douter avec une simplicité innocente. » D'où vient qu'il donne à cette neutralité philosophique, l'épithète de *chrétienne?* C'est parce

que « ce système a par préférence cela de commun avec l'Evangile, qu'il condamne le savoir présomptueux des dogmatiques et toutes ces vaines sciences dont l'apôtre nous a fait tant de peur. » Sous ce rapport, La Mothe le Vayer emploie la même tactique dont Huet se servait. Si l'évêque d'Avranches compare le scepticisme à Samson « s'enveloppant sous la même ruine dont il écrasa tous ses spectateurs, » le précepteur de Louis XIV compare, et bien des années auparavant, les dix motifs de doute, recommandés par Sextus Empiricus, tantôt aux renards subtils qui portent l'incendie et la désolation dans les blés des Philistins (c'est-à-dire des dogmatiques et des pédants), tantôt « à la mâchoire d'âne avec laquelle le heros juif a défait ses ennemis. »

Le volume que Huet avait certainement étudié avec le plus de soin, quoiqu'il ne le cite jamais, c'est le livre qui est encore le principal fondement de la renommée de La Mothe le Vayer, nous voulons dire les *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero* (1671). On s'est demandé pour quel motif l'auteur prit le pseudonyme de Tubero. Cela vient peut-être de ce que le Romain auquel Ænésidème dédia ses *Huit livres de considérations pyrrhoniennes* s'appelait, suivant Photius, non Lucius Nero, mais Tubero. Ce Romain, dans l'ouvrage de La Mothe le Vayer, animé de l'esprit de la conversation cicéronienne, est encore plus divertissant qu'instructif, et prend « la licence de faire venir quelquefois l'italien ou l'espagnol au secours du grec ou du latin. »

Les *Cinq dialogues*, publiés dans la verte vieillesse de notre pyrrhonien, sont destinés à ses amis philosophes et non au grand public, parce qu'il les a composés « en philosophe ancien et païen, *in puris naturalibus.* » En effet, Sénèque, Cicéron, Aristote même s'y trouvent cités à côté de Socrate, « notre premier père. » Pline a fourni l'épigraphe de l'ouvrage, et, chose très-significative! cette épigraphe est devenue la devise du scepticisme ultramontain et du livre de M. Lamennais sur l'*Indifference en matière de religion : Singula improvidam mortalitatem involrunt : solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi nec miserius quicquam homine aut superbius.* Mais l'autorité qui domine à travers toute la publication, c'est Sextus Empiricus, c'est le code de ce « vénérable maître, livre inestimable, divin écrit qu'il faut lire avec pause et attention. » Les dix motifs de doute développés par le sceptique grec, lui font l'effet d'un autre décalogue. Sur les pas de Sextus, précédé de cette famille glorieuse qui a pour aïeux, dit-il, les sept sages, il s'attaque gaîment à ce Bellérophon de dogmatisme, à ces « sophistes, pédants ergotistes, philosophes cathédrans, asserteurs de dogmes et docteurs irréfragables qui ne doutent de rien, pointilleux et critiques, *opinionissimi homines.* » Il se donne, à la vérité, pour philosophe éclectique, pour « amateur de la secte élective qui faisait choix de ce qui lui plaisait dans toutes les autres, comme un agréable miel qu'elle composait du suc d'une diversité de fleurs; » mais il n'est, en réalité, qu'un libre et spirituel commentateur de Sextus. Il n'a d'autre intention que d'atteindre le but proposé au philosophe par Sextus même, le repos et la tranquillité d'âme dans l'indifférence.

C'est afin de procurer aux autres ce même bonheur, que La Mothe

le Vayer composa ses *Cinq dialogues*. Dans le premier, il insiste sur la diversité et la contradiction des opinions, des coutumes et des mœurs des hommes. Dans le second, intitulé *Banquet sceptique*, il dépeint la différence des mets, des boissons, des usages aux repas, des idées relatives à l'amour et aux sexes. Dans le troisième, il prône la solitude, dont les charmes durables nous dédommagent des biens imaginaires du monde, des joies inutiles et bruyantes de la foule. Dans le quatrième, il prononce l'éloge des « rares et éminentes qualités des ânes de son temps, » éloge qui rappelle des panégyriques analogues, composés par Apulée, Erasme, Machiavel, Giordano Bruno. Dans le cinquième dialogue, il s'étend sur la différence des religions. La conclusion des cinq parties est résumée dans ces vers espagnols :

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.

« Des choses les plus certaines la plus certaine est le doute. »

La manière dont La Mothe le Vayer, dans le cinquième dialogue, applique son pyrrhonisme au problème de l'origine et de la nature des religions, a fait demander s'il y avait enveloppé jusqu'au christianisme. Il est difficile de décider cette question, et il nous semble sage d'en croire les paroles mêmes de l'auteur. La Mothe le Vayer déclare à plusieurs reprises qu'il fait une exception en faveur de la religion fondée sur l'ancienne et la nouvelle alliance. Il va jusqu'à prétendre que sa sceptique sert admirablement la religion véritable, comme aussi, que la véritable philosophie, précisément parce qu'elle ne saurait rien affirmer, a besoin du secours de la grâce divine. Sans nous mêler de peser ces assertions et de rechercher si elles ont le mérite de la bonne foi, disons seulement que La Mothe le Vayer réussit si bien à convaincre de son orthodoxie plusieurs de ses contemporains, qu'ils n'hésitèrent point à le croire un sceptique déguisé, un pyrrhonien au service de l'Eglise, un adroit coopérateur des Huet, des Hirnhaim et des Glanvill. En comparant le ton et le langage de La Mothe le Vayer aux allures et aux tendances manifestes de ces derniers sceptiques, on aura peine à partager une opinion si évidemment insoutenable. Mais ce qui est plus facile à prouver, c'est que La Mothe le Vayer a le même principe de psychologie que les auteurs auxquels on a tenté de l'assimiler. Lui aussi envisage la sensation comme l'unique source de nos connaissances, et voilà pourquoi il s'est renfermé aussi dans ce raisonnement : Puisque tout ce que nous savons nous vient des sens, et que les sens ne nous révèlent de toutes parts que différence et opposition, changement et contradiction, il n'est pas permis de croire qu'il existe rien de constant et de certain, qu'il existe pour l'homme une science réelle et nécessaire, une évidence infaillible. On n'ignore pas que l'empirisme avait été le système secret de Sextus Empiricus et de Montaigne, les deux maîtres de La Mothe le Vayer; on montrera, par exemple, en parlant de Sorbière, disciple de La Mothe le Vayer, que la doctrine de Gassendi, rivale du cartésianisme, devait conduire certains esprits du XVII[e] siècle au même genre de pyrrhonisme.

La meilleure édition des œuvres complètes de La Mothe le Vayer est

celle de Dresde, 15 vol. in-8°, 1766; c'est celle-là que nous avons suivie.
C. Bs.

**LAMY** (Bernard), né au Mans en l'année 1640, fit ses premières études au collége de cette ville, dirigé par les PP. de l'Oratoire. Il alla plus tard à Paris dans l'institut de leur ordre, étudia la philosophie à Saumur sous le P. Charles de la Fontenelle, puis la théologie sous les PP. André Martin et Jean Lepore, et fut enfin appelé à professer la philosophie dans la ville d'Angers. Il nous reste un grand nombre d'ouvrages de Bernard Lamy, sur diverses questions qui intéressent la théologie proprement dite, l'Ecriture sainte et l'histoire ecclésiastique; le P. Desmolets en a donné le catalogue, et nous n'avons pas à nous en occuper. Deux des manuscrits qu'il laissait en mourant paraissent avoir été perdus. L'un était une *Histoire de la théologie scolastique*, et la perte de ce manuscrit est vraiment regrettable : car rien ne serait plus curieux à lire aujourd'hui que l'analyse des controverses orageuses du moyen âge, présentée par un des adversaires les plus véhéments de toute doctrine suspecte de péripatétisme. Mais si nous n'avons aucun traité de dialectique composé par le P. Lamy, pouvons-nous omettre de rappeler la part qu'il prit à la propagande cartésienne? Il ne faut pas que le souvenir de la reconnaissance manque à ces intrépides novateurs qui, malgré les censures de la Faculté de théologie de Louvain, de la Sorbonne, du parlement de Paris et de la congrégation de l'Index, osèrent élever la voix, en public, au sein de l'école, pour défendre la cause de la vérité contre le charlatanisme et la tyrannie du mensonge. Les oratoriens, demeurés fidèles au cartésianisme, ont inscrit le nom de Bernard Lamy, dans leur martyrologe, près de celui de son ami Malebranche : nous raconterons en peu de mots quels furent ses titres à ce rapprochement glorieux.

Auditeur du P. Sulpice, au collége de la Flèche, Descartes était sorti d'un établissement mal famé près des oratoriens; ceux-ci néanmoins se déclarèrent de son parti dès qu'ils virent ses ouvrages mal accueillis par les jésuites. Le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* furent bientôt entre les mains de tous leurs régents de philosophie. Quand la persécution commença; quand, pour avoir fait profession de cartésianisme, on fut compté, sans autre information, parmi les ennemis de l'Eglise et de l'Etat, ce système de terreur ébranla plus d'un zélé partisan des doctrines nouvelles; Bernard Lamy fut un de ceux à qui fut accordé le don de persévérance. Le cours qu'il fit au collége d'Anjou, pendant l'année 1674, appela l'orage sur sa tête. Dénoncé par le recteur de l'Université dans un placet véhément, condamné par le tribunal des thomistes angevins, il fait un procès à ses juges devant le parlement de Paris, et obtient gain de cause; mais, après de longs débats, le conseil d'Etat se prononce pour le recteur, la Sorbonne rend un arrêt conforme à celui de l'université d'Angers, et, forcés d'abandonner le P. Lamy, les supérieurs de l'Oratoire l'envoient en exil à Grenoble. Les détails de cette affaire sont très-curieux ; on les trouve dans une brochure devenue fort rare, dont voici le titre : *Journal, ou Relation fidelle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Cartkes*, in-4°, 1679. Les cahiers du

P. Lamy ont été perdus : la brochure que nous venons de citer nous fait du moins connaître les propositions de ce docteur censurées par les impitoyables ennemis des cartésiens. Nous y voyons qu'il était accusé d'avoir reproduit la définition de la substance donnée par Descartes; d'avoir argumenté sur l'aphorisme *Cogito, ergo sum;* d'avoir parlé peu convenablement des formes substantielles (quel grief, quel délit, au jugement des thomistes!); d'avoir attribué l'origine du mouvement à la volonté de Dieu, et enfin d'avoir dit que l'ordre résulte d'une loi nécessaire, dont Dieu seul peut être l'auteur : les thomistes osaient, sur ce point, soutenir que Dieu concourt, il est vrai, aux phénomènes de la vie dans les choses, mais que les choses possèdent en elles-mêmes, par elles-mêmes, une puissance active, une énergie propre, dont les effets doivent être considérés comme indépendants de la cause première; et ils formulaient ainsi leur sentence sur l'hypothèse cartésienne de l'harmonie préétablie : *Inepta est, quia ordinem tollit universi et propriam operationem a rebus, ac destruit judicium sensus.* Pour ne rien omettre ici de ce qui peut intéresser les studieux investigateurs des archives cartésiennes, ajoutons que le P. Lamy s'était laissé conduire par l'argument célèbre des *Méditations*, au point où saint Anselme avait entraîné Guillaume de Champeaux : ainsi le réalisme du professeur de l'Oratoire n'est pas moins absolu que celui du second maître d'Abailard; il admet avec lui que les qualités sont ou peuvent être séparées des objets pour constituer des entités universelles : *Calori esse entitatem superadditam quæ, remota substantia, divinitus subsistere possit.* Nous n'apprécions pas la valeur de cette aventureuse hypothèse; il nous suffit de faire voir qu'au XVII^e^ ainsi qu'au XII^e^ siècle, on tira les mêmes conséquences des mêmes prémisses. Quelle qu'ait été d'ailleurs la doctrine du P. Lamy, son titre principal à l'estime des philosophes est le courage qu'il montra durant ces orageux débats et durant la disgrâce qui en fut la suite : disons donc, sans faire la part de l'erreur et celle de la vérité, dans la série des propositions qui lui sont attribuées, disons qu'il a souffert pour la liberté!

Des nombreux ouvrages laissés par le P. Lamy, ceux qui peuvent être, à divers égards, considérés comme philosophiques, sont : *L'Art de parler, avec un Discours dans lequel on donne une idée de l'art de persuader,* in-8°, Paris, 1675 (Nous connaissons huit éditions de cet ouvrage, outre trois traductions en allemand, en italien et en anglais : la dernière de ces éditions est de Paris, 1757, in-12; le P. Des Mollets l'appelle un *livre d'or*); — *Traitez de méchanique, de l'équilibre, des solides et des liqueurs,* in-12, Paris, 1679; — *Traité de la grandeur en général, qui comprend l'arithmétique, l'algèbre et l'analyse,* in-12, Paris, 1680; — *Entretiens sur les sciences,* in-12, Lyon, 1684 (Ce traité est un excellent livre, qui eut le plus grand succès. J.-J. Rousseau nous raconte qu'il « le lut et le relut cent fois » pendant son séjour aux Charmettes); — *Eléments de géométrie,* in-8°, Paris, 1685.

On peut consulter, sur la vie et les ouvrages du P. Lamy, la notice publiée en tête de son traité posthume, qui a pour titre *de Tabernaculo fœderis :* cette notice est du P. Des Mollets, de l'Oratoire. *Voyez,* en

outre, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 121 et suiv. — Niceron, *Hommes illustres*, t. VI. — Othon Mencke, *Acta eruditorum.* — Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. II, p. 117. B. H.

**LANFRANC**, né à Pavie vers l'an 1005 d'une famille municipale, quitta cette ville à la mort de son père, préférant la culture des lettres aux honneurs dont il devait hériter, et à l'exercice du barreau, dans lequel il s'était déjà fait remarquer par son éloquence, et par son érudition. Etabli en France avec plusieurs disciples, il enseigna quelque temps à Avranches; mais, ayant quitté ce séjour pour venir à Rouen, il s'arrêta au Bec, et fit profession de la vie monastique dans le couvent que venait d'y fonder l'abbé Herluin. Il fut successivement prieur du Bec et abbé de Saint-Etienne de Caen; il fit fleurir le goût de l'étude dans ces deux monastères. Pendant qu'il exerçait les fonctions d'abbé, il refusa l'archevêché de Rouen; mais la confiance persévérante de Guillaume Ier le mit dans l'impossibilité de se soustraire plus tard à l'honneur d'occuper le siége primatial de Cantorbéry; il y mourut le 28 mai 1089, après avoir toujours défendu en Angleterre les intérêts de l'Eglise de Rome, qui se confondirent longtemps avec ceux du conquérant.

La réputation de savoir dont jouit Lanfranc parmi ses contemporains, l'établissement de l'école du Bec dont il fut le fondateur, et qui devint la plus florissante qu'on eût vue depuis plusieurs siècles, le soin qu'il mit à former dans cette abbaye une bibliothèque où la philosophie avait sa place à côté des livres saints, sa liaison avec Béranger, dont il combattit cependant les erreurs, sa liaison plus étroite et plus durable avec Anselme, son ami et son successeur, ne permettent pas de douter qu'il ne fût versé dans toutes les connaissances de son temps et qu'il ne participât au mouvement qu'il avait imprimé lui-même aux esprits; mais rien, dans ceux de ses écrits qui nous sont parvenus, moins encore dans ceux qu'on lui conteste avec raison, tels que les commentaires sur les épîtres de saint Paul, ne saurait nous faire connaître la part qu'il y prit. Le livre qu'il composa sur l'eucharistie contre Béranger, les règles qu'il rédigea pour l'ordre de saint Benoît, ses lettres et son *Traité du secret de la confession* n'ont rapport qu'à des sujets de controverse et de discipline étrangers à la philosophie.

La meilleure édition de ses œuvres (in-f°, Paris, Billaine, 1648) est due aux soins du savant bénédictin dom Luc Dachéry. H. B.

**LANGAGE.** *Voyez* SIGNES.

**LANGE** (Jean-Joachim), né en 1670 à Gardelegen, dans la Vieille-Marche, mort en 1744, professeur de théologie à Halle, s'est rendu tristement célèbre par les persécutions qu'il attira à Wolf. C'était, selon les uns, un piétiste exalté et tout à fait sincère; selon les autres, un envieux hypocrite qui, sous prétexte de défendre la religion et la morale outragées, ne songeait qu'à satisfaire une rancune personnelle. Les deux opinions sont également vraisemblables, car, bien avant sa querelle avec le célèbre disciple de Leibnitz, Lange enseignait dans sa

chaire de théologie le fanatisme le plus sombre et le plus hostile à la raison en général; d'un autre côté, il ne devait pas être animé d'une très-grande bienveillance pour Wolf, qui, devenu doyen de la Faculté de philosophie et mis en demeure de se choisir un adjoint, préféra un de ses disciples nommé Thummig au fils de son collègue. Ce qu'il y a de certain, c'est que, par suite des manœuvres de Lange auprès de la cour de Frédéric-Guillaume Ier, Wolf, accusé de fatalisme, d'athéisme et d'immoralité, fut destitué de ses fonctions et obligé de quitter le territoire prussien dans l'espace de deux jours. Ce qui excita à ce point la colère du roi, qui ne se piquait point de décider des questions de métaphysique, c'est qu'on l'avait assuré que la doctrine de l'harmonie préétablie pouvait excuser les déserteurs de son armée. Lange ne s'est pas contenté d'ourdir contre Wolf des intrigues, il a aussi écrit contre lui, et c'est par ce motif que nous lui donnons une place dans ce Recueil; voici les titres de ses ouvrages : *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum et, quæ eum gignit aut promovet, pseudo-philosophiam veterum et recentiorum e genuinis veræ philosophiæ principiis methodo demonstrativa asserta*, in-8°, Halle, 1723; — *Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine, et præsertim harmonia commercii inter animam et corpus præstabilita*, in-4°, ib., 1723 (Le but de cet écrit est de montrer que, dans la question des rapports de l'âme avec le corps, la doctrine de Leibnitz ne diffère pas de celle de Spinoza); — *Placidæ vindiciæ modestæ disquisitionis*, in-4°, ib., 1723; — la *Fausse et dangereuse philosophie dévoilée par une démonstration polie et complète*, in-4°, ib., 1724 (all.); — *Nova anatome, seu Idea analytica systematis metaphysici Wolfiani*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1726. — Nous indiquerons ici la *Collection complète des ouvrages publiés dans le débat entre Wolf et Lange*, in-8°, Marbourg, 1737 (all.). X.

**LANGESTEIN** (Henri DE), plus souvent nommé *Henricus de Hassia*, docteur en Sorbonne, professa la philosophie scolastique dans l'université de Paris vers l'année 1365, et laissa un grand nombre d'ouvrages, dont on peut voir les titres chez Casimir Oudin (*Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis*, t. III, p. 1252). Le seul de ces ouvrages qu'il nous importait de connaître, un commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, est demeuré manuscrit.

Il faut consulter, sur Henri de Langestein : Trithemius, *de Viris illustribus*, la bibliothèque de Gesner, celle de Sixte de Sienne, Possevin, et surtout Casimir Oudin. X.

**LANGUET** (Hubert) est un des plus hardis écrivains politiques du XVIe siècle, un des publicistes courageux connus sous le titre de *monarchomachistes*, c'est-à-dire adversaires du pouvoir absolu.

Né en 1518 à Viteaux en Bourgogne, il fit ses principales études en Allemagne et en Italie, à Wittemberg et à Padoue, les deux universités qui rivalisaient alors le plus avec Paris. L'admiration que Mélanchthon et Camérarius inspirèrent au jeune docteur en droit le détermina à embrasser la réforme et à s'attacher, comme diplomate, aux chefs du protestantisme allemand. Il servit cette cause avec autant

d'éclat que d'utilité, tour à tour comme négociateur et comme ministre d'Etat : il devint un des fondateurs du droit des gens et un des modèles de la diplomatie. C'est à grand'peine qu'il sut échapper au massacre de la Saint-Barthélemy, auquel le caractère d'ambassadeur n'aurait pas suffi à le soustraire. Il ne dut mourir que dix ans après, en 1581, à Anvers, au service de Guillaume d'Orange, qu'il avait défendu de sa plume acérée contre Philippe II.

Il serait difficile de décrire la vaste influence que Languet exerça sur ses contemporains par ses discours, ses lettres, ses mémoires, ses opinions, et surtout par ses voyages. Il jouissait justement de la réputation d'un homme très-savant, aussi respectable qu'habile, non moins tolérant que dévoué aux intérêts du parti dont il était l'organe. Dans la foule d'amis de tout âge et de tout rang qu'il comptait par toute l'Europe, il répandait le goût de l'investigation libre et le besoin du progrès philosophique. Il se plaça à la tête des esprits supérieurs qui commençaient à méditer sur l'organisation des Etats, sur les relations naturelles et invariables des nations, sur les rapports des princes et des peuples, sur les sources et les marques de la souveraineté, sur les fondements et les limites du contrat social. Il s'efforça d'introduire l'esprit d'examen et de réflexion dans ces matières délicates; et le spectacle des règnes abominables de Philippe II et de Catherine de Médicis lui conseilla de recommander le culte des principes démocratiques. Sous le nom de Junius Brutus, il publia ces sentiments dans un ouvrage qui a eu un grand nombre d'éditions et a souvent été traduit : *Vindiciæ contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate*, in-8°, 1579. François Estienne intitula la version française de cet écrit : *De la puissance légitime du prince sur le peuple*, in-8°, 1581.

Le titre des *Vindiciæ* rappelle le livre non moins fameux d'Etienne La Boëtie, *Contre un*. Le contenu ne diffère guère des opinions de l'ami de Montaigne ni de celles de François Hotman et Buchanan, les amis et les coreligionnaires de Languet : on y voit discutées tour à tour et résolues affirmativement ces quatre questions :

1°. Les sujets sont-ils dispensés d'obéir aux princes qui leur commandent quelque chose contre la loi de Dieu ?

2°. Est-il loisible de résister à un prince qui veut enfreindre la loi de Dieu ou qui ruine l'Eglise?

3°. Peut-on résister à un prince qui opprime ou qui ruine l'Etat, et jusqu'où s'étend cette résistance?

4°. Les princes voisins peuvent ou doivent-ils donner des secours aux sujets insurgés à cause de la vraie religion?

Bien que la couleur générale de cet écrit soit plutôt religieuse que philosophique, et que, pour cela, il ait été attribué à Théodore de Bèze et à Duplessis-Mornay, il est cependant visible que l'auteur fait sans cesse appel à la raison et à la nature, qu'il considère aussi comme des lois de Dieu, comme la vraie religion et la bonne politique. C'est sur les exigences de la raison et sur la nature de l'homme qu'il s'appuie pour réclamer la liberté individuelle et le respect de la propriété, l'inviolabilité de la conscience et de la pensée, et qu'il s'élève énergiquement contre tous les genres de persécution, montrant avec éloquence que

Dieu n'a accordé à nul homme la permission d'opprimer un autre homme. Il discute en philosophe plutôt qu'en sectaire, avec la gravité et la lucidité de Machiavel, ces questions de droit naturel et de philosophie politique dont il a été un des plus audacieux et plus fermes promoteurs. Languet ne fut pas utopiste comme Thomas Morus et Campanella, ni même comme Mariana, et voilà pourquoi il mérite d'être salué comme l'un des précurseurs et des créateurs de l'école libérale en philosophie politique. C. Bs.

**LAO-TSEU**, philosophe chinois, contemporain des premiers philosophes grecs, Thalès, Anaximandre et Pythagore, présente aussi, comparé à eux, plus d'un trait de ressemblance. Selon Sse-ma-thsian, le premier des historiens chinois, qui florissait cent ans avant notre ère, et dont nous possédons les mémoires historiques intitulés *Ssé-ki*, Lao-tseu naquit dans le hameau de Khio-jin, dépendant du bourg nommé Laï, du canton de Kou, dans le royaume feudataire de Thsou, à la limite de l'arrondissement actuel de Po, dans la province de Ngan-Hoéï. L'historien que nous venons de citer n'indique pas la date précise de la naissance de notre philosophe; mais une tradition ancienne et qui paraît reposer sur des données certaines, le fait naître le quatorzième jour du neuvième mois de l'année 604 avant notre ère, la troisième année du règne de Ting-wang des Tchéou. Le célèbre polygraphe chinois Ma-touan-lin, dans ses *Recherches approfondies des anciens monuments littéraires*, dit que Lao-tseu naquit vers la quarante-deuxième année du règne de Ping-wang des Tchéou, laquelle correspond à la sept cent vingt-neuvième année avant Jésus-Christ. Une découverte récente, celle de plusieurs parties perdues de l'*Histoire du monde*, composée par le célèbre historien persan Raschid-el-din, est venue confirmer la tradition en question. On y lit que, sous le règne de Din-wang, le vingtième roi de la dynastie des Tchéou, Taï-chank-laï-kioun (c'est-à-dire, en chinois, le vieux prince très-élevé, épithètes honorifiques données à Lao-tseu par ses sectateurs) vint au monde. Raschid-el-din ajoute : « On dit que ce personnage est considéré comme un prophète (un homme éminemment saint) par le peuple du Khataï (les Chinois), de même que Shakya-mouni (Bouddha). On dit qu'il fut conçu par la lumière, et on raconte que sa mère le porta non moins de quatre-vingts ans dans son sein. Sa naissance arriva trois cent quarante-sept ans après celle de Shakya-mouni. »

On sait peu de chose de la vie de Lao-tseu. L'historien chinois que nous avons cité dit seulement que son nom de famille était Li (prunier), son petit nom Eùlh (oreille), son titre honorifique Pé-yâng (lumière ou clarté supérieure), et son nom posthume Tàn (maître) : le nom de Lao-tseu (vieux philosophe) est celui qui lui est donné dans tous les livres d'histoire et de philosophie chinoise; qu'il fut historiographe et conservateur de la bibliothèque de la maison des Tchéou. Il ajoute que Khoung-tseu (Confucius), s'étant rendu dans l'état de Tchéou, il voulut interroger Lao-tseu sur les rites ou la *propriété*, la *convenance* des choses. Notre philosophe lui aurait répondu : « Les hommes dont vous me parlez sont tous, ainsi que leurs os, tombés depuis longtemps en pourriture; seulement, ce qui a pu se conserver d'eux, ce sont leurs

paroles. Il résulte de là que, lorsque le sage trouve les circonstances favorables, que le temps est venu pour lui, alors il en profite pour monter au char du pouvoir, et lorsqu'il ne trouve pas les circonstances favorables, que le temps n'est pas venu pour lui, alors il poursuit son chemin en s'abandonnant à sa destinée. J'ai entendu dire ceci : un riche marchand cache avec soin ses richesses pour paraître dénué de tout; le sage, qui est plein de vertus, aime aussi à paraître comme un homme simple et dépourvu d'intelligence. Vous, commencez à vous dépouiller de cet esprit orgueilleux qui vous anime, de ces désirs nombreux qui vous poursuivent ; cessez, cessez de vous occuper des desseins ambitieux que vous manifestez dans votre extérieur et dans vos démarches. Tout cela ne vous peut être utile en rien. Voilà tout ce que j'avais à vous dire. »

Confucius, étant retourné près de ses disciples, leur dit : « Je sais que la faculté de l'oiseau est de voler; celle du poisson, de nager; celle des quadrupèdes, de courir. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets ; ceux qui nagent, avec une ligne; ceux qui volent, à l'aide d'une flèche. Quant au dragon, je ne puis savoir s'il monte au ciel porté sur les vents et les nuages. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu; il ressemble au dragon! »

Cette entrevue des deux plus anciens et plus célèbres philosophes chinois, rapportée par Sse-ma-thsian, donne une idée juste de leur caractère ; mais il n'est guère possible qu'elle ait eu véritablement lieu, Lao-tseu étant né cinquante-quatre ans avant Confucius ; et celui-ci ayant rendu visite à Lao-tseu à une époque où il avait déjà de nombreux disciples, cette circonstance porterait au moins à quatre-vingt-quatre ans l'âge de Lao-tseu lors de l'entrevue en question, ce qui justifierait pleinement le caractère des avis *paternels* donnés à Confucius par le vieux philosophe.

Lao-tseu, continue Sse-ma-thsian, s'étant livré à l'étude de la *Raison suprême* et de la *Vertu* (*Táo te*), il fit tous ses efforts pour vivre dans la solitude et rester inconnu du monde. Il vécut longtemps sous la dynastie des Tchéou ; mais la voyant tomber en décadence et approcher de sa ruine, il s'éloigna. Arrivé à un *passage* (de la frontière occidentale du royaume des Tchéou), le gardien de ce passage, nommé Yin-hi (le même que le philosophe surnommé Kouan-yin-tseu, ou le philosophe Yin, du passage), lui dit : « Puisque vous voulez vous retirer dans la solitude, veuillez, je vous prie, prendre sur vous de composer un livre pour mon usage. » C'est d'après cette invitation que Lao-tseu composa un livre en deux parties, intitulé *Táo te,* après la composition duquel il s'éloigna. On ne sait pas où il finit ses jours. » Un commentateur de l'historien Sse-ma-thsian ajoute que Lao-tseu, après avoir remis son livre au gardien du passage en question, qui était ministre des Tchéou, monta sur un bœuf noir et se dirigea à l'occident (de la Chine). C'est en effet monté sur un bœuf noir que l'on représente ordinairement notre vieux philosophe.

Voilà tout ce que l'on sait de véritablement historique sur Lao-tseu. Ses sectateurs ont publié en différents temps, sur son compte, plusieurs légendes fabuleuses dans lesquelles on le fait voyager à l'occident de la Chine jusque sur les bords de la mer Caspienne, dans le royaume de

Ta-thsin, ou de la grande Chine, nom donné postérieurement aux possessions orientales de l'empire romain, dans la Bactriane, chez les Ases ou Parthes, et dans l'Inde. M. Abel Rémusat, à qui un esprit supérieur, une connaissance étendue de l'ancien Orient, et une critique judicieuse ont fait rarement défaut, M. Abel Rémusat, disons-nous, a ajouté foi à la tradition qui fait voyager Lao-tseu dans l'Asie occidentale; il va même jusqu'à dire qu'il emprunta sa doctrine aux Hébreux. « Lao-tseu, dit-il (*Notice sur Lao-tseu*), donne à son être trine qui a formé l'univers un nom hébreu à peine altéré, le nom même qui désigne dans nos livres saints celui qui a été, qui est et qui sera, JEHOWAH (J H W). Ce dernier trait confirme tout ce qu'indiquait déjà la tradition d'un voyage de Lao-tseu dans l'Occident, et *ne laisse aucun doute sur l'origine de sa doctrine*. Vraisemblablement il la tenait ou des juifs des dix tribus que la conquête de Salmanazar venait de disperser dans toute l'Asie, ou des apôtres de quelque secte phénicienne, à laquelle appartenaient aussi les philosophes qui furent les maîtres et les précurseurs de Pythagore et de Platon. En un mot, nous retrouvons dans les écrits de ce philosophe chinois les dogmes et les opinions qui faisaient, suivant toute apparence, la base de la foi orphique et de cette antique sagesse orientale, dans laquelle les Grecs allaient s'instruire à l'école des Egyptiens, des Thraces et des Phéniciens.

« Maintenant qu'il est certain que Lao-tseu a puisé aux mêmes sources que les maîtres de la philosophie ancienne, on voudrait savoir quels ont été ses précepteurs immédiats, et quelles contrées de l'Occident il a visitées. Nous savons par un témoignage digne de foi qu'il est venu dans la Bactriane; mais il n'est pas impossible qu'il ait poussé ses pas jusque dans la Judée ou même dans la Grèce. Un Chinois à Athènes offre une idée qui répugne à nos opinions, ou, pour mieux dire, à nos préjugés sur les rapports des nations anciennes. Je crois, toutefois, qu'on doit s'habituer à ces singularités, non qu'on puisse démontrer que notre philosophe chinois ait effectivement pénétré jusque dans la Grèce, mais parce que rien n'assure qu'il n'y en soit pas venu d'autres vers la même époque, et que les Grecs n'en aient pas confondu quelques-uns dans le nombre de ces Scythes et de ces Hyperboréens qui se faisaient remarquer par l'élégance de leurs mœurs, leur douceur et leur politesse. »

Sans admettre toutes les conséquences que M. Abel Rémusat a cru pouvoir tirer du fait traditionnel et légendaire du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale, conséquences qui ne sont appuyées sur aucune preuve historique, nous pensons que ce voyage, limité dans la Bactriane et les contrées de l'Indus, n'a rien que de très-vraisemblable. Voici les raisons qui nous portent à penser ainsi :

Nous avons montré ailleurs (*Mémoire sur l'origine et la propagation du Táo, ou de la Raison suprême, fondée en Chine par Lao-tseu, etc.*, in-8°, Paris, 1831) combien la pensée fondamentale de l'ouvrage de Lao-tseu était indienne (il serait plus exact de dire indo-bactrienne), et avec quelle évidence on peut reconnaître les traces de son origine. Cette pensée fondamentale n'a point d'antécédent historique en Chine. On ne peut à cet égard établir que trois hypothèses : ou *cette pensée, cette doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres médi-*

*tutions, de son seul génie;* ou *il l'a puisée dans l'étude d'écrits antérieurs;* ou enfin *elle lui a été inspirée par les voyages qu'on lui attribue.* Selon l'historien Sse-ma-thsian, qui écrivait environ quatre cents ans après la mort du philosophe, et sur les documents les plus authentiques recueillis par lui dans toutes les archives officielles de son temps, Lao-tseu aurait composé son livre avant de quitter le royaume des Tchéou pour voyager dans l'Asie occidentale, comme on le suppose. Aucun fait historique ne contredit cette opinion; mais il en est plusieurs qui viennent à l'appui de notre seconde hypothèse.

D'abord, les fonctions de bibliothécaire de la cour des Tchéou, que Lao-tseu remplit pendant de longues années, mirent notre philosophe mieux que personne à même de connaître toutes les productions de l'esprit philosophique et religieux des temps qui l'avaient précédé, et même des pays de l'Asie occidentale avec lesquels la Chine, à cette époque reculée, avait déjà eu plus d'un rapport. Nous avons fait connaître ailleurs (*Description de la Chine*, t. 1er, p. 94) le voyage du roi Mou-wang dans l'Asie occidentale, mille ans avant notre ère, d'où il ramena en Chine des hommes d'art. Nous croyons pouvoir avancer, d'après des documents certains, que ce roi de la Chine, contemporain de Sésostris, roi d'Egypte; de Salomon, roi de Judée; de Djemchid, roi des Perses, qui fit achever les grands monuments de la ville de Persépolis, se rendit à Persépolis même, près de ce dernier prince, dont le frère, Tahmouras, au dire de quelques écrivains persans, épousa une fille du roi de la Chine. La route de la Chine en Perse était donc connue déjà mille ans avant notre ère; des relations suivies avaient eu lieu entre ces royaumes et les peuples intermédiaires. A l'époque de Lao-tseu, la renommée des vieux empires de l'Asie occidentale, celle des grands foyers de civilisation, comme Persépolis, Babylone, Ecbatane, Bactres, avaient dû pénétrer en Chine, d'où ces villes opulentes tiraient de riches étoffes de soie, ainsi que ces vases précieux appelés par les anciens *vases murrhins*, et qui étaient estimés au poids de l'or. A la même époque aussi, la renommée de Zoroastre, le législateur des Perses; celle de Shakya ou Bouddha, le réformateur célèbre du brahmanisme indien, avaient dû également pénétrer en Chine, et, ce fait une fois admis, on comprend que l'intendant de la bibliothèque royale des Tchéou ait pu consulter des documents sur les doctrines qui florissaient alors dans ces pays lointains, et que la connaissance imparfaite de ces doctrines lui ait inspiré son ouvrage.

On comprend aussi qu'à la vue de la décadence de la dynastie des Tchéou, inspiré d'ailleurs par le désir de visiter des contrées où régnaient ses doctrines de prédilection, le philosophe chinois ait quitté son pays après y avoir laissé comme ébauche de sa pensée le livre qui nous est parvenu, lequel n'est en effet qu'une ébauche décousue et parfois très-obscure de sa propre doctrine. En agissant ainsi, Lao-tseu n'aurait fait que suivre l'impulsion qui amenait deux de ses contemporains, le Scythe Anacharsis dans Athènes, Pythagore en Egypte et dans l'Inde.

De nombreuses traditions, qui paraissent dériver de différentes sources, ne laissent guère de doute sur la réalité du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale. Selon l'historien Hoang-fou-mi, qui vivait dans

le IIIᵉ siècle de notre ère, Lao-tseu voyagea en Occident et visita les sages qui demeuraient dans le pays appelé depuis Ta-thsin, possessions orientales de l'empire romain. Dans une histoire chinoise du peuple de Khotan (partie actuelle de la petite Boukharie, où passait anciennement la grande route commerciale entre la Perse et la Chine), il est dit qu'à cinq *li* (ou une demi-lieue) à l'ouest de la ville de Khotan ou Yu-thian est un temple construit à l'endroit où l'on raconte que Lao-tseu, ayant converti les habitants à sa doctrine, devint lui-même Bouddha. Dans une notice historique sur l'Inde (traduite du chinois par l'auteur de cet article, in-8°, Paris, 1840), il est dit : « Le contenu des livres de Bouddha (indien) s'accorde parfaitement avec le livre de Lao-tseu du royaume du milieu; or, Lao-tseu est considéré généralement comme étant sorti de la Chine à l'occident par le passage nommé Kouan, et comme ayant traversé le Si-yu ou les contrées occidentales (par rapport à la Chine), pour aller dans le Thian-tchu (ou l'Inde) instruire les barbares. »

L'écrivain chinois n'a pas tiré la conséquence qui résulte des deux propositions qu'il a avancées : 1° que les doctrines contenues dans les livres de Bouddha sont à peu près identiques avec celles de Lao-tseu; 2° que, d'après l'opinion générale, Lao-tseu serait allé prêcher sa doctrine dans l'Inde. Cette conséquence est que Bouddha aurait reçu sa doctrine de Lao-tseu lui-même, et que le bouddhisme n'est que la doctrine de Lao-tseu apportée par lui dans l'Inde et propagée par Bouddha, qui s'en serait constitué l'apôtre.

Si l'on réunit les données précédentes à celles qui naissent de la coïncidence du voyage de Lao-tseu, ou plutôt de sa disparition de la Chine et de sa direction vers l'occident de l'Asie, à la même époque où les chronologies birmane et cinghalaise placent l'apparition de Gotama-Bouddha, c'est-à-dire vers 564 ans avant notre ère, époque où Lao-tseu aurait eu quarante ans et Bouddha vingt; si l'on réunit, dis-je, toutes ces données à celles qui ressortent encore de plusieurs autres faits que l'on passe ici sous silence, on ne pourra s'empêcher de reconnaître que leur concours est bien propre à jeter un nouveau jour sur l'origine de cette doctrine bouddhique, qui s'est étendue depuis sur toutes les régions de l'Asie, et qui a eu une si grande influence sur la civilisation de ces contrées.

Reste maintenant l'examen de notre première hypothèse : que la doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres méditations, de son seul génie. Cela est possible, assurément; mais l'étude approfondie de cette doctrine fait voir assez clairement qu'elle n'est pas la fille légitime, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la civilisation chinoise; qu'elle ne s'y rattache par aucun lien, et que, par conséquent, elle n'y a pas sa raison d'être.

Ce serait ici le cas de démontrer cette proposition par l'examen approfondi de la doctrine de notre philosophe : l'espace nous manque pour le faire; d'ailleurs nous avons déjà touché ce point à l'article CHINOIS de ce Recueil (t. Iᵉʳ, p. 495 et suiv.); nous y renvoyons donc, ainsi qu'aux ouvrages cités ici.

On ne sait ni le lieu ni la date de la mort de Lao-tseu; on pense généralement qu'il mourut pendant son voyage occidental, sans rentrer

en Chine. Cependant il y a dans la province du Chen-si actuel un tombeau érigé en son honneur; on lui a aussi érigé dans cette province et dans plusieurs autres des temples destinés à honorer sa personne et à transmettre aux générations futures l'enseignement de ses doctrines.

On lit dans la *Grande Géographie impériale chinoise*, à un article consacré à la mère de Lao-tseu (k. 139, fol. 14 v°) : « Autrefois Li-eùlh (nom de famille et petit nom de notre philosophe) était bibliothécaire-historiographe des Tchéou; ayant vu cette dynastie sur son déclin, il se retira chez les barbares (de l'ouest de l'Asie, nommés Joung); il a ici son tombeau. » Le fait n'est pas prouvé par des écrits authentiques; cependant, le philosophe Tchouang-tseu, qui publia le livre de Lao-tseu sous les Tchéou, dit : « Lao-tseu étant mort, les hommes de Thsin (petit royaume d'alors, situé dans le Chen-si actuel) assistèrent en pleurant à ses funérailles; ils poussèrent trois cris, et s'en allèrent en disant que la distinction du vrai et du faux, de la vérité et de l'erreur, n'était pas morte avec lui. Les anciens, tout en accordant une certaine créance à la tradition, ont cependant conservé à ce sujet quelques doutes. »

She-ma-thsian, l'historien chinois que nous avons déjà cité, recueillit aussi de son temps, des renseignements sur un philosophe du nom de Lao-laï-tseu, natif également de Thsou; et il émet le doute, si ce dernier n'était pas le même personnage que Lao-tseu. Dans ce doute il rapporte ce qu'il a appris sur ce philosophe. Il avait composé un livre en quinze chapitres, dans lequel il parlait de l'usage et de la pratique du *Táo;* il ajoute qu'il vivait, les uns disent cent soixante ans et plus, les autres deux cents ans et plus, avant Khoung-tseu.

Voici le portrait fait par un écrivain chinois du philosophe Lao-tseu :

« Lao-tseu avait une taille haute de huit pieds huit pouces chinois (environ six pieds huit pouces du pied de roi), le teint jaune, les sourcils bien tracés, les oreilles longues, les yeux grands, le front large, les dents écartées et la bouche carrée. »

Bibliographie : *Mémoire de Deguignes* dans le t. XXXVIII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. — *Memoire sur la vie et la doctrine de Lao-tseu*, par M. Abel Rémusat. — *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Táo en Chine*, par M. G. Pauthier. — Le *Táo te-King*, ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu*, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard, etc., par le même, gr. in-8°, Paris, 1838, 1re livraison. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, par le même, in-8°, Paris, 1844. — Le *Livre de la Voie et de la Vertu*, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8°, Paris, 1842. G. P.

**LA ROCHEFOUCAULD** (François VI, duc DE), prince de Marsillac, naquit en 1613. Il était d'un caractère naturellement timide, irrésolu, et même mélancolique, comme il nous l'apprend lui-même, plus propre au rôle d'observateur qu'à celui d'homme de parti; mais jeté dès son enfance au milieu des intrigues, il y prit par entraînement, plutôt que par goût, une part très-active. Eloigné de la cour par le cardinal de Richelieu, il y revint après la mort de ce ministre, et joua un rôle considérable dans les troubles de la Fronde. Sa liaison avec la du-

chesse de Longueville, bien plus que ses convictions ou le désir de parvenir, lui fit embrasser le parti du parlement, qu'il servit par sa bravoure aussi bien que par son influence. Il en donna des preuves au siége de Bordeaux, et reçut au combat de Saint-Antoine un coup de feu qui le priva pour un temps de la vue. Lorsque l'ordre et la paix furent rétablis en France, il entra dans la vie privée, désabusé à la fois de l'ambition et de l'amour, et estimant les mouvements où il avait passé sa jeunesse, « un mestier pour les sots et les mal-heureux, dont les honnestes gens et ceux qui se trouvent bien ne se doivent point mesler. » (*Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche.*) Ce fut alors qu'il écrivit les deux ouvrages qui l'ont rendu célèbre, mais entre lesquels cependant il y a une immense différence. « Les *Mémoires* du duc de La Rochefoucauld, a dit Voltaire, sont lus, et l'on sait par cœur ses pensées. » Il n'y a plus même que la dernière moitié de ce jugement qu'on puisse tenir pour vraie aujourd'hui, malgré l'engouement de Bayle, qui comparait les *Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche* aux *Commentaires* de César. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que c'est l'auteur des *Pensées*, ou, comme on les appelle plus communément, des *Maximes*, qui doit exclusivement nous occuper ici. Revenu des intrigues et des passions qui jusque-là avaient partagé son existence, La Rochefoucauld ne se contenta pas des plaisirs solitaires de la pensée; il voulut y joindre ceux de la conversation. Sa maison devint le rendez-vous de ce qu'il y avait de plus illustre alors en France par le talent, la naissance ou la politesse : Boileau, Racine, Molière faisaient partie de sa société. Il fournit à La Fontaine le sujet d'une de ses fables (*les Lapins*); et c'est à lui encore que nous devons celle de *l'Homme et son image*, destinée à célébrer le livre des *Maximes*. Il était lié intimement avec madame de Sévigné, qui ne parle de lui qu'avec admiration; et son amitié pour madame de Lafayette n'est pas moins connue que son amour pour la duchesse de Longueville. Malgré ces douces relations, les dernières années de la vie de La Rochefoucauld ne furent point heureuses. La goutte vint s'emparer de son corps, et le chagrin de son âme. Il perdit au passage du Rhin son petit-fils et le chevalier de Longueville qu'il comptait, avec quelque raison, parmi ses enfants. Il mourut le 17 mars 1680, entre les bras de Bossuet.

La vie de La Rochefoucauld, non pas son caractère et ses sentiments, mais les événements auxquels il assista et fut d'abord mêlé avec beaucoup d'activité, nous expliquent en grande partie ses réflexions. Il n'avait vu les hommes qu'à une des époques les plus misérables de notre histoire; il les avait vus dans les camps, à la cour, dans les ruelles, occupés de puériles intrigues et ne connaissant, en l'absence d'une direction élevée, que la vanité et le plaisir; il croyait les voir tout entiers dans leurs actions du moment, au lieu de chercher à les connaître par leurs facultés ou les dispositions invariables de leur nature : comment pouvait-il les juger favorablement? Aussi J.-J. Rousseau a-t-il bien raison d'appeler les *Maximes* un triste livre. Même en tenant compte du temps où il a vécu et du jour désavantageux sous lequel la nature humaine a dû s'offrir à lui, on ne trouvera pas dans La Rochefoucauld un observateur désintéressé, impartial comme dans Labruyère (*Voyez* ce nom); l'auteur des *Maximes* a un système pré-

conçu, parfaitement arrêté dans son esprit, quelque effort qu'il fasse pour le dissimuler et l'adoucir dans la forme. Ce système n'est pas tout à fait aussi simple ni aussi étranger aux hypothèses philosophiques qu'on le pense généralement : il ne consiste pas uniquement à soutenir que toutes nos actions ont leur source dans l'amour-propre ; mais l'amour-propre lui-même se trouve expliqué, divisé ; et à ce sentiment, qui n'est que le premier et non le seul ressort de la vie humaine, se trouve associée une autre influence, celle du hasard ou de la fortune. Voici, en résumé, la pensée générale et ce qu'on pourrait appeler la philosophie de La Rochefoucauld.

L'homme ne fait rien et n'éprouve rien qui ne se rapporte à lui-même, qui ne tende ouvertement ou par des voies détournées à sa propre satisfaction. Voilà le trait le plus saillant de notre physionomie morale ; voilà l'amour propre que La Rochefoucauld définit (*Premières pensées*, n° 1) « l'amour de soi-même et de toutes les choses pour soi. » L'amour-propre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, l'égoïsme, n'est pas un sentiment particulier ou une passion distincte du cœur humain ; il est le fond commun, le caractère invariable de toutes nos passions ; et les passions, d'après l'auteur des *Maximes*, sont les seuls motifs de nos actions et de nos jugements. « Il y a, dit-il, dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'etablissement d'une autre. » Ainsi une passion dont nous croyons avoir triomphé, est celle qui s'éteint naturellement ou dont une autre a pris la place. La lutte que nous supposons dans notre âme entre la passion et la raison, entre le désir et le devoir, est une pure chimère ; il n'y a que des passions aux prises les unes avec les autres. Mais il y a diverses manières de concevoir les passions : quelle idée nous en donne La Rochefoucauld ? D'après ses propres expressions (*Premières pensées*, n° 2), elles ne sont autre chose « que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang, » c'est-à-dire un simple résultat de notre tempérament, ou, pour nous servir encore de ses propres termes, des humeurs de notre corps. « Les humeurs du corps, à ce qu'il nous assure (*Maximes*, n° 297), ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté : elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous.... » Aussi est-il parfaitement d'accord avec lui-même, lorsqu'il dit dans un autre endroit (*ubi supra*, n° 44) : « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées, elles ne sont en effet que la bonne et la mauvaise disposition des organes du corps. » Ainsi l'égoïsme, que La Rochefoucauld croit apercevoir dans toutes les actions humaines, s'explique par ce principe, qu'il n'y a en nous d'autres règles ni d'autres motifs de détermination que nos passions, ou que l'homme est un être purement sensible. C'est dans ce principe, comme on sait, que se résume toute la philosophie sensualiste du XVIII[e] siècle. Le sensualisme, à son tour vient aboutir, au matérialisme, puisque les passions qui remplissent notre cœur, et dont le développement fait toute notre existence, ne sont pas autre chose que les divers effets de notre organisation. Mais là ne s'arrête pas le système de La Rochefoucauld : au matérialisme il a voulu et a dû ajouter encore le fatalisme. En effet, nous ne dépendons pas seulement des lois de notre organi-

sation, nous sommes aussi placés sous l'influence des circonstances extérieures; il ne suffit pas que la nature nous ait donné des passions ou des facultés d'un certain ordre, il faut un concours d'événements ou une occasion qui nous permette de les mettre en jeu. De là cette proposition qui résume tout le livre des *Maximes* : « La fortune et l'honneur gouvernent le monde. » (Maxime 435.) La même pensée revient plusieurs fois sous d'autres expressions : « La nature fait le mérite, la fortune le met en œuvre. » (Maxime 153.) « Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard. » (Maxime 57.) « Nos qualités sont presque toutes à la merci des occasions. » (Maxime 170.) Il n'en est pas autrement des jugements que l'on porte sur nos actions, que de nos actions elles-mêmes : « Il semble que nos actions aient des étoiles heureuses ou malheureuses à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne. » (Maxime 58.) « Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune que nos biens. » (Maxime 323.)

Ce sont ces principes qui, exposés d'une manière systématique et accompagnés des développements qu'ils réclament, ont donné naissance, un siècle plus tard, au livre *De l'esprit*. Comment deux intelligences si différentes, et que sépare encore la différence des conditions où elles étaient placées, ont-elles pu se rencontrer à ce point? C'est que le moraliste, dans ses observations sur le cœur, a commis la même faute que le philosophe dans ses recherches sur l'esprit; parce que l'intelligence ne saurait se passer du ministère des sens, Helvétius et la plupart des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle ont cru trouver dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances; parce que la volonté a souvent besoin du concours intéressé des passions, et que la nature ne permet pas à l'individu de s'abandonner lui-même, La Rochefoucauld a voulu expliquer toutes nos actions par l'amour-propre, c'est-à-dire par la vanité et l'intérêt. Ce sont là, en effet, d'après lui, avec le hasard qui les met en jeu, les seuls mobiles de notre volonté, les seuls éléments de notre existence; tous nos sentiments et toutes nos passions, aussi bien que nos actes, découlent de ces deux sources; et ce que nous appelons des noms de vertu, de sagesse, de désintéressement, d'amour, n'est qu'une vaine apparence. Quelques citations et quelques exemples vont nous montrer jusqu'à quel point et avec quelle industrie l'auteur des *Maximes* a soutenu ce principe.

Nous commençons par la première et la plus indispensable de toutes les vertus, la justice : Qu'est-ce que l'amour de la justice pour La Rochefoucauld? Uniquement la crainte de souffrir l'injustice (Maxime 78), ou, comme il le dit ailleurs (*Premières pensées*, n° 22), avec plus de crudité, la crainte qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. Qu'est-ce que la bonté? De la paresse ou de l'impuissance; ou bien nous prêtons à usure sous prétexte de donner (Maximes 236 et 237); la vanité de donner nous plaît mieux que ce que nous donnons (Maxime 263). La probité se confond avec l'habileté, et il est fort difficile de les distinguer l'une de l'autre (Maxime 170). Voici comment il juge la chasteté et la valeur : « La vanité, la honte, et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes. » (Maxime 220.) « La sévérité des femmes, dit-il ail-

leurs (Maxime 204), est un ajustement et un fard qu'elles ajoutent à leur beauté, » ou bien c'est par aversion qu'elles sont sévères, et, en somme, « il y a peu d'honnêtes femmes qui ne soient lasses de leur métier. » (Maxime 367.) Il n'y a pas plus de héros et de sages que de femmes chastes par devoir : « A une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes. » (Maxime 24.) « La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur.... La philosophie triomphe des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle. » (Maxime 22.) La clémence que nous admirons dans les princes est une politique pour gagner l'affection des peuples; elle se pratique par vanité, ou par paresse, ou par crainte, et presque toujours par les trois ensemble (Maximes 15 et 16). Si nous nous réconcilions avec nos ennemis, c'est par lassitude de la guerre ou la crainte de quelque mauvais événement (Maxime 82). Qu'on ne parle point de générosité ni de magnanimité : la première « n'est qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands (Maxime 246) ; » la seconde « méprise tout pour avoir tout (Maxime 248) ; « elle est le bon sens de l'orgueil et la voie la plus noble pour recevoir des louanges. » (Maxime 285.) Des vertus plus faciles et plus humbles ne sont point présentées sous un jour plus favorable : « La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur (Maxime 293); » ou bien « elle vient du calme que la bonne fortune donne à notre humeur. » (Maxime 17.) La sincérité n'est qu'une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres, ou l'ambition de rendre nos témoignages considérables et d'attirer à nos paroles un respect de religion. » (Maximes 62 et 63.) Il en est de même de la fidélité (Maxime 247). Ce n'est point par modestie qu'on se dérobe aux louanges, mais afin d'être loué deux fois (Maxime 149). « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever. » (Maxime 254.)

On a dit, pour excuser La Rochefoucauld, qu'il ne nie pas la vertu en elle-même, et que son but est seulement de dénoncer les contrefaçons qui en existent chez la plupart des hommes. Il est juste, en effet, de reconnaître que ses maximes sont rarement absolues; il n'affirme pas que les choses se passent toujours comme il les décrit : il se contente de montrer ce qu'elles sont le plus souvent et chez le plus grand nombre; mais cette réserve n'est qu'un artifice de langage, une simple politesse envers le lecteur, à qui il veut laisser la ressource de se compter parmi les exceptions. Quand, s'élevant au-dessus des observations de détail, il essaye d'embrasser dans leur ensemble les principes de la moralité humaine, alors il oublie ses réticences habituelles et sa pensée s'offre à nous dans sa triste nudité : où trouver, par exemple, des propositions plus explicites que celles-ci? « Toutes nos vertus ne sont qu'un art de paraître honnête. » (*Premières pensées*, n° 54.) « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer. » (Maxime 171). « La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie. » (Maxime 200). En un mot, le vice et la vertu ne diffèrent l'un de l'autre que par le nom et l'apparence : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition

des remèdes; la prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie. » (Maxime 182.) Ce qui est véritablement nuisible, et, à ce titre, justement condamné par les hommes, ce n'est pas le vice, mais le crime (Maxime 183).

La Rochefoucauld ne se contente pas de dénaturer nos actes, il dénature aussi nos sentiments en les ramenant tous à l'égoïsme : il cherche donc à supprimer, non-seulement les effets, mais les conditions et les causes de la vertu. Ainsi, « l'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. » (*Premières pensées*, n° 110; Maxime 83.) « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne pouvons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes. » (Maxime 81.) L'amour est encore au-dessous de l'amitié. Dans les *Premières pensées*, La Rochefoucauld l'appelle une fièvre des sens; plus tard, il y reconnaît une passion plus complexe, mais non pas plus désintéressée : « Il n'y a pas de passion, dit-il, où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour. » (Maxime 267.) « Il en est du véritable amour comme de l'apparition des esprits; tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu. » (Maxime 76.) Il connaît bien, à ce qu'il nous assure dans son portrait fait par lui-même, tout ce qu'il y a de délicat et de fort dans les grands sentiments de l'amour, et s'il se décide à aimer, ce sera de cette façon; mais jamais cette connaissance n'est descendue de son esprit dans son cœur. La reconnaissance est assimilée à la bonne foi des marchands : « elle entretient le commerce, et souvent nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent. » (Maxime 223.) La pitié n'est que le sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui : « Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. » (Maxime 264.) Dans son portrait fait par lui-même, et qui est tantôt une réfutation, tantôt un commentaire des *Maximes*, La Rochefoucauld parle encore plus mal, s'il est possible, de la pitié : il y voit une passion « qui n'est bonne à rien au dedans d'une âme bien faite; qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple, qui, n'exécutant jamais rien par raison, a besoin de passions pour le porter à faire les choses. » Il en est du repentir, de la confiance, de l'admiration, de l'amour de la science, comme des sentiments que nous venons de passer en revue. « Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver. » (Maxime 180.) « L'envie d'être plaint ou d'être admiré fait la plus grande partie de notre confiance. » (Maxime 475.) Ce n'est point l'admiration qui nous dicte des louanges : « On ne loue que pour être loué. » Puis on n'aime point à louer (Maximes 144 et 146), et l'on hait ceux dont le mérite s'impose à notre éloge (Maximes 294 et 296). Quant à l'amour de la science, il n'y a que l'intérêt ou l'orgueil, le désir d'apprendre ce qui nous peut être utile ou de savoir ce que les autres ignorent, qui nous portent à cultiver notre esprit. Enfin, il n'y a pas jusqu'à la douleur dont nous pénètre la mort de nos amis ou de nos proches qui ne

[illegible] comme un effet de l'égoïsme : « Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent. » Il y a plusieurs sortes d'hypocrisie dans nos chagrins : tantôt, sous prétexte de pleurer la perte d'une personne qui nous est chère, nous nous pleurons nous-mêmes en songeant à la diminution de notre bien, de notre plaisir, de notre considération : tantôt nous aspirons à la gloire d'une belle et immortelle douleur. On pleure encore pour avoir la réputation d'être tendre, pour être plaint, pour être pleuré ; enfin on pleure pour éviter la honte de ne pleurer pas. » Maximes 232 et 233. C'est la même idée que nous rencontrons dans cette autre maxime n° 235 : « Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux. »

Et que reste-t-il dans le cœur humain ainsi amoindri et disséqué ? Il y reste encore, comme nous l'avons dit, la vanité et l'intérêt. Ces deux sentiments, dans l'opinion de La Rochefoucauld, forment toute notre âme, sont toute la substance de notre être moral ; mais le premier exerce plus d'empire et est plus également répandu chez tous les hommes. « Les passions les plus violentes nous laissent quelquefois du relâche, mais la vanité nous agite toujours. » Maxime 443. « L'orgueil est égal chez tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour. » Maxime 35. « Notre orgueil s'augmente de ce que nous retranchons de nos autres défauts. » Maxime 450. Malgré cette différence, la vanité et l'intérêt, après avoir absorbé, pour ainsi dire, tous les autres sentiments du cœur humain, viennent se résoudre à leur tour dans l'amour de soi-même.

Quelquefois il arrive que La Rochefoucauld dépasse le but qu'il s'est proposé et qu'il poursuit avec tant d'adresse et de persévérance. Non content de représenter l'homme comme indifférent au bien, c'est-à-dire comme égoïste, il le montre enclin au mal, c'est-à-dire pervers et méchant. C'est ce qu'il fait dans les maximes suivantes : « Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures ; ils haïssent même ceux qui les ont obligés, et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages. » Maxime 14. « Le mal que nous faisons ne nous attire pas tant de persécution et de haine que nos bonnes qualités. » Maxime 29. « Il n'est pas si dangereux de faire du mal à la plupart des hommes, que de leur faire trop de bien. » Maxime 238. Nous citerons encore cette dernière réflexion, qui l'emporte en amertume sur toutes les autres, et que l'auteur lui-même semble avoir condamnée, puisqu'il ne l'a point admise au nombre de ses maximes : « Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas. » (*Premières pensées*, n° 26.) Mais ce ne sont là que de rares accès de cette mélancolie dont il s'accuse lui-même, et qui, d'après ce que nous savons de lui, lui gâtait son esprit.

Il reste encore une conséquence à tirer de tout ce que nous avons dit. Si l'homme ne peut aimer et n'estimer que lui-même ; si l'amour-propre, tel que nous l'avons vu définir, est notre unique sentiment, notre unique passion, l'unique source de notre vie ; si, de plus, l'objet de cet amour, c'est-à-dire notre être, n'est pas autre chose que l'assemblage de nos organes et de nos humeurs, il est évident qu'il n'y a

pas pour nous de mal plus grand et plus horrible à envisager que la mort, et qu'il n'y a point de courage qui ne succombe devant elle, qu'il n'y a point d'hypocrisie plus contraire à notre nature que de la mépriser. C'est aussi ce que pense La Rochefoucauld; et cette idée, après avoir été exprimée à plusieurs reprises dans son livre, en est le couronnement et la conclusion. Il n'en est pas qu'il ait développée plus longuement. « Le soleil ni la mort, dit-il, ne se peuvent regarder fixement. » (Maxime 26.) « Le mépris de la mort n'est que la crainte de l'envisager. » (Maxime 21.) Aussi est-il douteux que ce mépris soit jamais sincère. Ce n'est pas la raison qui nous l'inspire : car elle sert au contraire à nous montrer que la mort est le plus grand de tous les maux. « Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer; mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable. »

Ainsi, on le voit, dans ces pensées éparses en apparence et mêlées à dessein, il y a un véritable système; il y a un principe qui se développe dans toutes ses conséquences et ramène tout à lui. On peut dire que La Rochefoucauld est parmi les moralistes ce que Condillac est parmi les philosophes. De même que celui-ci fait sortir toutes nos idées et toutes nos facultés de la sensation, le premier fait sortir toutes nos actions et tous nos sentiments de l'amour de soi. Helvétius est, en quelque sorte, le point de jonction où ils viennent se réunir. Nous n'avons donc pas à faire ici la critique de ce système. Pour savoir ce que vaut la morale contenue dans le livre des *Maximes*, il faut remonter jusqu'aux prémisses, c'est-à-dire à la métaphysique qu'elle suppose. Ces prémisses, La Rochefoucauld n'a fait que les indiquer; il les a rencontrées, en quelque sorte, malgré lui, par suite de ses observations chagrines sur la société; il n'a pas osé ou n'a pas su les mettre en œuvre. D'ailleurs la réfutation de son système n'est-elle pas dans son caractère et dans sa vie? Cet homme qui refuse à ses semblables tout instinct généreux et désintéressé, dit en parlant de lui-même : « J'ai les sentiments vertueux, les inclinations belles, et une si forte envie d'être tout à fait honnête homme, que mes amis ne me sauraient faire un plus grand plaisir que de m'avertir sincèrement de mes défauts. » Cet homme qui ne croit pas à l'amitié a trouvé deux amies comme madame de Sévigné et madame de Lafayette, et nous assure qu'il aimait ses amis au point de sacrifier sans hésiter ses intérêts aux leurs. Cet homme, enfin, qui nie surtout la résolution en présence de la mort, a supporté la sienne et les douleurs dont elle a été précédée avec une fermeté et un courage qui arrachent à madame de Sévigné des larmes d'attendrissement et d'admiration.

Les maximes de La Rochefoucauld ont été publiées sous ce titre : *Réflexions ou Sentences et maximes morales.* Elles ont eu, du vivant de l'auteur, cinq éditions, dont la première, qui parut en 1665, ne contient que 317 maximes; la seconde, publiée en 1666, est réduite à 302 maximes; la dernière et la plus complète, qui est de 1678, en contient 504. Le même ouvrage a été public avec des *Remarques* et des *Commentaires* de toute espèce par La Roche, in-12, 1737; par Suard, 1778; par l'abbé Brotier, 1789; par M. de Fortia d'Urban, 1796; par M. Aimé Martin, in-8°, 1822.

**LAROMIGUIÈRE** naquit vers 1756, dans l'ancienne province de Rouergue, et passa dans le midi de la France toute la première partie de sa jeunesse. La révolution française, qui vint ouvrir les cloîtres et dissoudre les communautés, l'arracha à la savante congrégation des doctrinaires, et l'amena à Paris, où il se lia avec Siéyès. Lorsque fut créé le tribunat, Laromiguière, par l'influence de Siéyès, devint l'un des nouveaux magsitrats chargés par la constitution de veiller aux intérêts de la démocratie. Mais, rebuté par les allures despotiques du premier consul, il renonça bientôt à ses fonctions, et se hâta de retourner aux paisibles études qui avaient fait le charme de sa jeunesse, et qui n'avaient cessé de lui être chères. Lorsque, plus tard, sous l'Empire, fut fondée l'Université, Laromiguière, qui avait été aux écoles normales un des plus savants et des plus brillants disciples de Garat, et qui déjà était devenu membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, dans la section de l'analyse de l'entendement, fut nommé professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. Son enseignement y dura deux années, de 1811 à 1813. Il s'y fit ensuite suppléer, et ne remonta plus dans sa chaire. La Restauration, on le sait, supprima l'Académie des Sciences morales et politiques; et dès lors Laromiguière cessa d'appartenir à l'Institut. Mais lorsqu'en 1832, sous le ministère de M. Guizot, cette Académie fut rétablie, Laromiguière vint y reprendre sa place. C'est au milieu de cette Académie, entouré de la sympathie de ses confrères, parmi lesquels il comptait plusieurs élèves, qu'il attendit son dernier jour, arrivé trop tôt pour la science et pour l'amitié. « Sa vie avait traversé, innocente et paisible, les orageuses vicissitudes de notre époque; il s'éteignit au sein de la vénération publique, en possession d'une belle et pure renommée. » Tel est le témoignage que nous aimons à reproduire ici, et qui lui fut rendu au bord de sa tombe (14 août 1837) par un de ses confrères de la Faculté et de l'Institut, éloquent organe des regrets de l'Université et de l'Académie des Sciences morales.

Laromiguière laissait, en mourant, quelques manuscrits que ses héritiers n'ont pas publiés, et quelques ouvrages imprimés, dont voici les titres : *Leçons de philosophie; — Discours sur la langue du raisonnement, à l'occasion de la langue des calculs de Condillac; — Discours sur l'identité dans le raisonnement; — Discours sur le raisonnement; — Éléments de métaphysique.*

La sixième et dernière édition de ses *OEuvres*, publiée en 1844 (2 vol. in-12), à laquelle il travaillait quand il mourut, et qui, sur la proposition de M. Cousin, a été adoptée par le conseil royal de l'Université au rang des livres classiques, contient les différents ouvrages que nous venons de mentionner, à l'exception toutefois des *Éléments de métaphysique*, publiés (in-8°) en 1788 par Laromiguière à Toulouse, où il professait alors la philosophie au collége de l'Esquille, et qui, n'ayant pas été réimprimés, sont devenus un livre extrêmement rare. Voici, indiquées par leurs titres, les principales questions qui s'y trouvaient traitées : *Que les sentiments ne sont pas dans les organes du corps, mais dans l'âme. — Ce que c'est que le sentiment. — Comment nous rapportons aux corps les odeurs, les sons, les saveurs. — Comment nous rapportons les couleurs hors de nous. — Comment, par le senti-*

*ment du tact, nous parvenons à la connaissance des objets extérieurs. — Problème de Molineux. — Réfutation du matérialisme.* Presque toutes ces questions, ont le voit, ont pour objet la manière dont s'obtiennent nos perceptions extérieures.

Les trois opuscules intitulés *Discours* ont, au fond, un objet commun, et cet objet est la langue du raisonnement. Trop souvent Laromiguière, sur les traces de Condillac son maître, semble vouloir réduire le raisonnement à n'être qu'une opération purement grammaticale : erreur capitale chez le maître et chez le disciple : car, assurément, ce n'est pas avec des mots qu'on édifie, qu'on développe et qu'on perfectionne une science, mais avec des idées. Tout l'artifice imaginable du langage ne pourra jamais suppléer l'opération de la pensée. Raisonner, ce n'est pas, comme l'a dit Condillac et comme Laromiguière l'a répété, traverser une série d'expressions plus ou moins synonymes les unes des autres dans leur variété successive, en conservant l'unité d'idée. Non, une opération de ce genre n'aboutirait à rien que de stérile. Raisonner, c'est, ainsi que l'indique l'étymologie du mot, apercevoir entre des vérités premières, dont nous sommes déjà en possession, certains rapports qui suggèrent à notre esprit des vérités ultérieures. Or, cette aperception, le langage peut l'exprimer et la traduire, quand elle est obtenue; mais c'est à la pensée seule qu'il appartient de l'obtenir.

Toutefois il faut reconnaître, pour être juste, que Laromiguière n'est pas constamment tombé en ces exagérations, et que plus d'une fois il a explicitement reconnu et confessé la priorité de l'idée sur le signe. Il y a notamment dans son *Discours sur la langue du raisonnement* un passage où les services que le langage rend à la pensée sont fort judicieusement constatés, sans être appréciés au delà de leur valeur réelle : « Il est manifeste, dit Laromiguière, que la pensée précède la parole; mais il ne l'est pas moins que l'emploi de quelques signes devance l'art de penser. La pensée, existant antérieurement à toute espèce de signe et indépendamment de tout langage, est réduite en art par le moyen du langage.... Autant donc il est sûr que les langues ne sont pas la pensée, autant il est incontestable qu'elles sont nécessaires pour la décomposer, pour l'analyser, pour la développer, et, par conséquent, qu'elles sont des moyens de division, des méthodes d'analyse. » Dans ce passage, on le voit, le rôle du langage est décrit avec autant de mesure que de justesse, et Laromiguière, plus ami de la vérité que de l'autorité de son maître, abandonne Condillac dans les voies où celui-ci s'était égaré.

Il nous reste à parler du principal ouvrage de Laromiguière, de celui qui, sous le titre de *Leçons de philosophie,* comprend son enseignement à la Faculté des lettres de Paris, pendant les années 1811 et 1812. Cet ouvrage, d'après le plan tracé par l'auteur lui-même en tête de chacun des deux volumes dont il se compose, se divise en deux parties, ayant pour objet les facultés de l'âme, considérées, d'une part dans leur nature, d'autre part dans leurs effets. Quelle solution Laromiguière apporte-t-il à l'une et à l'autre de ces deux importantes questions? C'est ce que nous allons entreprendre d'exposer et d'apprécier.

En ce qui concerne la première de ces deux questions, Laromi-

guière, à l'exemple de Condillac, admet une faculté primordiale, une faculté génératrice de toutes les autres, avec cette différence toutefois, que, dans le système de Condillac, ce rôle est départi à la sensation, tandis que Laromiguière l'attribue à l'attention. L'attention nous donne des idées précises et exactes; mais cela ne suffit pas; il faut des analogies, des liaisons, des rapports. Ces rapports, c'est la comparaison qui les découvre. Les rapports, à leur tour, peuvent être simples ou complexes. Simples, ils sont obtenus par un seul acte de comparaison. Complexes, il ne peuvent être découverts que par le raisonnement. Attention, comparaison, raisonnement : voilà, dit Laromiguière, toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créatures; une de moins, et ce ne pouvait être que le raisonnement, nous cesserions d'être hommes; une de plus, on ne saurait l'imaginer. La réunion de ces trois facultés, attention, comparaison, raisonnement, reçoit de Laromiguière le nom d'entendement.

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas à l'homme de connaître. L'homme veut être heureux; il le veut toujours. Or, quand la réalité vient contrarier cette tendance instinctive; quand un besoin nous tourmente; quand la privation de l'objet qui peut le satisfaire se fait vivement sentir, alors surtout l'âme agit avec énergie. L'attention se concentre sur l'idée de l'objet dont la possession peut nous rendre le calme; la comparaison de la privation avec le souvenir de la jouissance qu'il nous apporte en rend la privation plus douloureuse encore; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer. Or, cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le désir. Le désir, venant à se fixer sur un objet choisi entre plusieurs, prend le nom de préférence. La préférence après délibération, c'est la liberté. La réunion du désir, de la préférence et de la liberté, reçoit de Laromiguière le nom de volonté. Enfin, l'entendement et la volonté sont réunies sous le nom de pensée.

Tel est le système des facultés de l'âme proposé par Laromiguière dans ses *Leçons de philosophie*. L'attention y remplit le rôle que Condillac avait attribué à la sensation; et, il faut le reconnaître, si le titre de faculté génératrice pouvait revenir à quelque puissance de l'âme, l'attention, faculté active, le mériterait à meilleur droit que la sensation, propriété purement passive. Mais n'était-ce point poser la question d'une manière vicieuse, que de s'enquérir de l'origine et de la génération des facultés de l'âme, et la question ainsi posée n'entraînait-elle pas nécessairement une réponse erronée? C'est qu'en effet les facultés de l'âme n'ont ni origine, ni génération; elles sont innées à elles-mêmes, et ce que Leibnitz a dit de l'une d'entre elles doit s'appliquer à toutes. Or, à titre d'innées, nos facultés ne peuvent être des transformations les unes des autres, ni des modifications médiates ou immédiates d'une faculté primordiale, pas plus de l'attention que de la sensation. Leur existence à toutes est contemporaine; leur développement seul est successif.

On peut se demander encore si l'attention, la comparaison, le raisonnement épuisent toutes les facultés de l'intelligence. Pourquoi la généralisation, qui nous donne les notions de classes et de lois; pourquoi l'induction, qui dans le passé et le présent nous dévoile l'avenir;

pourquoi la raison, qui nous révèle l'être nécessaire et les vérités nécessaires, n'ont-elles pas une place dans la théorie de Laromiguière? Et d'autre part, pourquoi le désir, phénomène purement fatal, se trouve-t-il rangé parmi les facultés de la volonté? Ce sont là quelques-unes des principales objections qui nous paraissent pouvoir être faites au système de Laromiguière.

Dans la question de la génération des facultés de l'âme, Laromiguière, ainsi qu'il vient d'être établi, s'était nettement séparé de Condillac en répudiant son point de départ, son élément primordial, son unité génératrice. Dans la question de l'origine des idées, il se sépare tout à la fois de Condillac et de Locke. Les deux origines admises par Locke, la sensation et la réflexion, lui semblent insuffisantes; à plus forte raison juge-t-il défectueuse la doctrine de Condillac, qui fait de toutes nos idées des dérivations immédiates ou médiates d'une origine unique, la sensation. Il convient, avec Locke, que de la réflexion procèdent les idées qui ont pour objet les états et les opérations de l'âme. Il reconnaît, avec Condillac, que de la sensation émanent les idées qui ont pour objet le monde matériel; mais en même temps il nie, contrairement à l'un et à l'autre, que la sensation ou la réflexion puissent jamais, immédiatement ou médiatement, être l'origine des idées de rapport et des idées morales. Il est donc ainsi amené à reconnaître quatre origines d'idées, à savoir : le sentiment-sensation, le sentiment de l'action des facultés de l'âme, le sentiment de rapport, le sentiment moral. Le travail de l'une des trois facultés de l'entendement, ou de deux d'entre elles, ou, au besoin, de toutes trois concurremment, appliqué à chacune de ces origines, en fait sortir les idées sensibles, les idées des facultés de l'âme, les idées de rapport, les idées morales. Et qu'on ne pense pas qu'en imposant le nom commun de *sentiment* aux quatre manières de sentir, qui, moyennant le travail des facultés de l'entendement, deviennent, dans son système, les quatre origines de toutes nos idées, Laromiguière soit resté dans les chaînes du condillacisme : ce serait s'arrêter à la surface, et s'obstiner à ne pas aller au fond des choses. Qu'importe, en effet, la communauté de dénomination, si, en réalité, les quatre manières de sentir sont reconnues comme parfaitement distinctes? Or, cette distinction, Laromiguière la met en une parfaite lumière, quand il déclare (t. II, leçon 3) qu'il n'y a ni fusion d'un sentiment dans un sentiment, ni transformation progressive du sentiment-sensation au sentiment de l'action des facultés de l'âme, de celui-ci au sentiment de rapport, du sentiment de rapport au sentiment moral. Ceci posé, nous reconnaîtrons bien volontiers qu'il eût été préférable d'attacher à chacune des quatre manières de sentir une dénomination spéciale, et de distinguer verbalement ce qu'on distinguait en réalité. Il faut reconnaître aussi que le désir de conserver les formules condillaciennes, malgré la différence essentielle des deux doctrines, a entraîné Laromiguière dans certaines locutions bizarres, telles que celles de *sentiment-sensation* et de *sentiment de rapport*. La sensation est fille de l'organisme corporel; le sentiment, au contraire, appartient intimement et essentiellement à l'élément moral de notre être. Pourquoi donc juxtaposer, et, pour ainsi dire, souder ensemble des mots qui désignent des phénomènes si distincts l'un de l'autre? Il en

est de même de l'expression *sentiment de rapport*. On sent la douleur, le plaisir, l'amour, la haine, etc.; on ne sent pas des rapports, on les conçoit; et cette alliance de mots n'est pas plus acceptable que la première. Ajoutez à tout cela que Laromiguière, entraîné par l'exemple de Locke et de Condillac, a traité de l'origine des idées avant de traiter de leurs caractères, et abordé la question des facultés de l'âme antérieurement à la question des idées : ce qui constitue, de part et d'autre, un vice grave de méthode. N'est-ce pas, en effet, des caractères de nos idées que nous devons induire leur origine? Et les idées étant aux facultés intellectuelles dans le rapport de l'effet à la cause, n'est-ce point par la recherche préalable des produits qu'on doit scientifiquement déterminer le nombre et la nature des puissances productrices?

Indépendamment de la théorie des facultés de l'âme et de celle des idées, qui constituent ce qu'il y a de fondamental en chacune des deux parties de l'ouvrage de Laromiguière, plusieurs autres questions s'y trouvent traitées, et occupent, pour ainsi dire, le second plan. Parmi ces questions, on rencontre celle de l'abstraction, celle de la généralisation, celle de la définition, enfin des considérations sur la méthode. Tout cela ne constitue pas assurément une unité bien rigoureuse; mais il faut se rappeler que ce fut en partie sur la demande de ses auditeurs, et dans le désir de répondre tout à la fois à leurs questions et à leurs objections, que Laromiguière fut amené à traiter quelques-uns de ces points. Les solutions qu'il apporte à ces diverses questions sont généralement vraies, et surtout exposées, suivant la manière habituelle de l'écrivain, sous des formes claires et élégantes. Quoi de plus ingénieux que les pages qu'il a écrites sur l'abstraction et sur la définition? Moins heureux sur la question de la méthode, il a eu le tort de demeurer trop fidèle en cette occasion aux théories de son maître, en essayant, comme Condillac, de tout ramener à l'unité. Rien de plus légitime assurément qu'une telle simplification, si l'unité existe réellement. Mais si, par hasard, elle n'existe pas, comment y ramener, pour nous servir des expressions mêmes de Laromiguière, les idées les plus diverses? On sera donc réduit à la supposer? Mais alors le système qui résultera de l'application d'une telle méthode reproduira-t-il bien exactement la vérité? C'est là le vice dominant de la méthode que Laromiguière a empruntée à Condillac; et telle est le lien qui unit entre elles une méthode et une doctrine, qu'en partant de la supposition d'une unité fondamentale à laquelle tout le reste dût nécessairement se ramener, il était impossible que Laromiguière n'aboutît pas à une solution défectueuse sur la question des facultés de l'âme, qu'il considère toutes, ainsi que nous l'avons vu, comme autant de transformations successives d'un principe unique, l'attention. Ce n'est pas sous l'empire d'une telle préoccupation que les philosophes de l'Écosse, Reid et Dugald Stewart, ont appliqué la méthode expérimentale à l'étude de l'esprit humain. Il faut ajouter, pour être juste, que Laromiguière lui-même a fait un plus judicieux emploi de cette même méthode expérimentale, lorsque, rencontrant sur son passage la question de savoir si la logique doit précéder ou suivre la psychologie, il se prononce pour cette dernière solution, en montrant (t. II, leçon 13) qu'on ne peut former scientifiquement l'intelligence, si l'on

ignore la manière dont elle se forme naturellement. C'est pour des raisons analogues qu'il réclame non pas l'anéantissement, mais l'ajournement de l'ontologie, en montrant (*ubi supra*) que des problèmes tels que ceux de l'être, de la substance, des modes, des relations du possible, du nécessaire et du contingent, de la durée de l'identité, de la cause et de l'effet, qui, chez certains métaphysiciens, par exemple Wolf, Hobbes et s'Gravesande, se trouvent traités et résolus *à priori*, ne peuvent recevoir de solution légitime que moyennant certaines données psychologiques préalablement recueillies.

Telle est la philosophie de Laromiguière. Elle s'était proposé pour but moins la ruine que la réforme du condillacisme. Mais ce but, il ne lui a pas été donné de le réaliser. Le condillacisme était une de ces doctrines exclusives, absolues, qui ne tolèrent pas d'amendements, et pour lesquelles il n'est pas de milieu entre une domination sans partage et une entière ruine.

On peut consulter sur Laromiguière l'ouvrage intitulé *Leçons de philosophie, jugées par MM. Victor Cousin et Maine de Biran*, in-8°, Paris, 1829; et un mémoire par l'auteur de cet article inséré dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*. C. M.

**LAUNOY** (Jean DE), né à Valogne en 1603, mort à Paris en 1678, célèbre théologien de la maison de Navarre, appartient à l'histoire de la philosophie par deux de ses nombreux opuscules : l'un a pour titre *De auctoritate negantis argumenti*, et l'autre *De varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*. Ces deux traités se trouvent dans le recueil des œuvres de notre docteur, publiées en 1731 en 10 vol. in-f°. Voici la date de quelques éditions séparées de l'intéressant travail qui a pour objet la destinée si singulière du péripatétisme dans l'université de Paris : in-8°, Paris, 1653; in-4°, la Haye, 1656; in-8°, Paris, 1662; in-8°, Wittemberg, 1720. Cette dernière édition est la plus complète.

B. H.

**LAVATER** (Jean-Gaspard) est un des hommes qui exercèrent pendant le dernier quart du XVIIIe siècle la plus énergique influence dans le nord et l'est de l'Europe. Sans être parvenu à la réputation d'un auteur classique, il a laissé en littérature, soit comme poëte populaire, soit comme orateur de la chaire, des traces qui ne seront jamais entièrement effacées. En philosophie, il s'est assuré une place durable, tant comme soutien du mysticisme, que comme créateur, ou plutôt comme rénovateur de la physiognomonie.

Il naquit à Zurich le 15 novembre 1741 et y mourut le 2 janvier 1801. Un tour d'imagination tendre à la fois et vif décela de bonne heure le fond de son génie, et présagea en quelque sorte sa destinée. Le goût de la poésie dirigea ses études et ses lectures, beaucoup plus que le besoin de connaître les choses à fond et en réalité. Un penchant non moins manifeste pour la liberté et la patrie se développa aussi avec puissance chez le jeune Lavater; ses prédilections furent pour Bodmer, le pieux auteur de la *Noachide*, puis pour l'auteur de la *Messiade*, Klopstock, enfin pour J.-J. Rousseau. Un pamphlet qu'il com-

posa, à dix-huit ans, contre un bailli accusé de vexations plus ou moins graves, le fit en quelque sorte exiler de sa ville natale et partir pour la contrée qui attirait alors l'attention du monde. Berlin était à cette époque c'est-à-dire en 1763, le siége des lumières et de la politesse en Allemagne; Lavater s'y lia intimement avec Sulzer, l'âme de l'Académie de Prusse; avec un théologien savant et libéral, Spalding; avec le célèbre et aimable Mendelssohn; et il y connut la plupart des esprits les plus distingués de cette époque. Plusieurs années s'écoulèrent dans cet ardent foyer de philosophie et de savoir; elles servirent à préparer le théologien suisse, par le travail et la conversation, à sa double carrière de penseur et de prédicateur.

La capitale de Frédéric le Grand passait pour la citadelle non-seulement des lumières, mais de l'incrédulité. C'est pendant qu'il y séjournait que Lavater conçut le dessein de lui déclarer une guerre mortelle. Aux lumières il résolut d'opposer la lumière; aux raisonnements de la philosophie à la mode, qu'il taxait d'athéisme, il voulut substituer une inspiration individuelle et chrétienne à la fois, qu'on a appelée l'*illuminisme*. « Ou athée ou chrétien; point de milieu! » telle était sa devise, lorsqu'il quitta Berlin et l'Allemagne pour retourner à Zurich et y exercer les fonctions de pasteur.

Avant cette époque, c'est-à-dire 1769, il s'était fait connaître par deux ouvrages, dont l'un, intitulé *Chansons helvétiques* (*Schweizerlieder*), respire l'enthousiasme du patriote suisse et l'admiration des beautés alpestres; dont l'autre, moitié philosophique, moitié édifiant et poétique, a de frappantes analogies avec la *Palingénésie* de Bonnet, dont nous aurons à parler plus tard. Ce second ouvrage, ce sont les *Vues sur l'éternité, ou Considérations sur l'état de la vie future*. La simplicité, l'harmonie, la verve, la force caractérisent l'une et l'autre production; aussi le public accueillit-il avec faveur les écrits qui y succédèrent bientôt, et dont nous nous bornons à rappeler les titres, parce qu'ils n'ont pas de rapport direct avec la philosophie : savoir, trois grands poëmes en vers hexamètres, du genre didactique, épique ou historique : une *Nouvelle Messiade*, *Joseph d'Arimathie* et *le Cœur humain*.

Deux autres publications, *Ponce Pilate* et la *Bibliothèque nouvelle* (24 vol. in-12, 1790-1792), doivent nous arrêter plus longtemps. L'auteur y combat l'esprit général de son siècle et expose ses doctrines personnelles. Le XVIII[e] siècle lui semble avoir été annoncé dans l'Évangile sous la figure du sceptique qui demandait à Jésus condamné : *Qu'est-ce que la vérité?* Les philosophes de Paris et de Berlin ne croyant pas plus que le proconsul romain à la vérité, Lavater se donna la mission de les convertir; il s'adressa d'abord dans cette vue à son ami Mendelssohn.

La querelle entre Lavater et le judicieux défenseur de la « nation juive » et du déisme est assez connue : on sait que Lavater envoya à Mendelssohn un exemplaire de la *Palingénésie* de Bonnet, livre souvent étrange, mais qui lui avait paru exprimer avec tant de bonheur la philosophie chrétienne, qu'il en jugea l'effet immanquable sur l'esprit droit et conséquent de Mendelssohn. L'apparition de la *Palingénésie* coïncidait d'ailleurs avec la publication du célèbre ouvrage de Mendelssohn, intitulé *Phédon, ou de l'Immortalité de l'âme*. Cet ouvrage, écrit dans un langage pur et élevé, d'un ton doux et attachant.

tout à fait éloigné de l'esprit de polémique et d'intolérance, était considéré comme la profession de foi du penseur israélite, et avait scandalisé l'orthodoxie chrétienne. Celle-ci en vint à soutenir qu'on ne pouvait croire à l'immortalité de l'âme sans admettre au préalable, par un acte de foi, l'indispensable secours d'une révélation surnaturelle. Mendelssohn semblait, au contraire, prouver par le *Phédon* que la religion naturelle suffit; voilà pourquoi Lavater lui riposta par la *Palingénésie*. L'autorité de Bonnet était très-grande alors : ce naturaliste, plein de sagacité et de patience, s'était fait admirer en Europe par ses beaux travaux sur les insectes et les végétaux, et par sa *Contemplation de la nature*. Il avait plu à ses contemporains par le soin avec lequel, partant de l'optimisme de Leibnitz, il rapportait les phénomènes et l'organisation de la nature entière à l'homme et à l'utilité humaine, but de la création. Pénétré d'admiration pour ce pieux et savant compatriote, Lavater vit dans la *Palingénésie* un autre Évangile, où la science du physicien venait justifier le dogme le plus difficile du christianisme, la résurrection des corps; aussi s'empressa-t-il de la traduire et de la commenter. Dans la préface, il invita avec solennité l'auteur du *Phédon*, sous peine de déloyauté, ou à la réfuter, ou à se faire chrétien. La partie éclairée de l'Allemagne se souleva à cet appel impérieux, et fit sentir vivement à Lavater combien une pareille injonction était peu charitable; Lavater avoua promptement son tort, convint qu'il avait été intolérant, et retira sa sommation dans une lettre très-étendue qu'il fit imprimer : c'est alors que Mendelssohn répondit (1770), en donnant à ces zélés missionnaires le conseil de ne se servir désormais qu'en chaire de ce genre d'arguments. Il lui fut facile d'établir que le procédé de Bonnet se prêtait tout aussi bien à démontrer l'origine divine de l'islamisme et du brahmanisme. Ainsi se termina une affaire qui avait causé un grand éclat, qui altéra la santé de Mendelssohn, et qui fut le prélude des révélations indiscrètes par lesquelles Jacobi dut plus tard précipiter la mort du noble coreligionnaire de Spinoza.

Le prosélytisme de Lavater ne fut pas plus heureux à l'égard de Gœthe, également sommé de devenir, de chrétien de nom, chrétien de fait et d'esprit. Mais ces démarches infructueuses signalèrent le nom de Lavater à la ligue qui commençait à se former contre les excès de ce qu'on appelait le *parti des lumières*. Lavater en fut proclamé le chef, et il le resta jusqu'à l'époque où un patricien de Berne, Kirchberger, s'unit à un Français, Saint-Martin, pour renouveler les doctrines de Jacob Bœhme, et pour les opposer à la fois à la philosophie mourante du XVIIIe siècle et aux systèmes naissants de Kant et de ses successeurs.

L'influence que, dans cette situation, Lavater exerça en Suisse et en Allemagne, où il se vit en partie secondé par des amis, tels que Hamann, Herder, Jung-Stilling, Jacobi, était due aux grâces de sa personne, à son caractère bienveillant et caressant, à son éloquence inspirée et entraînante, autant au moins qu'à ses opinions et à sa manière d'envisager le monde, l'humanité et Dieu. Cette façon de penser peut se nommer une théosophie; c'est sous cette forme qu'elle se déroule particulièrement dans ses *Confessions* et ses *Mélanges*.

Les *Confessions, ou Journal intime d'un observateur de soi-même*

(1772-1773), ont plus d'analogie avec les *Confessions* de saint Augustin qu'avec celles de J.-J. Rousseau : c'est l'histoire de quelques semaines d'une vie simple, obscure, retirée, sans autres événements que les phénomènes d'une piété exaltée ; c'est le tableau d'une sorte d'édification artificielle, la peinture d'un certain art de se recueillir et de s'émouvoir, d'une certaine méthode d'éveiller, par des moyens extérieurs, une extase surhumaine, et d'entretenir le désir croissant d'une perfection surnaturelle. C'est là qu'on voit l'usage que la dévotion doit faire des croix, des crucifix, des têtes de mort et des frayeurs que tel spectacle lugubre est capable de causer à l'âme ; c'est là que Lavater décrit, avec une candeur plus naïve que touchante, de quelle manière il prie, comment il plie les genoux, comment il soupire et gémit, comment il se traîne au lit d'un ami mourant, auprès d'une bière ouverte ou fermée, sur les sépulcres, au milieu des cimetières et des ténèbres.

Les *Mélanges* (1774) traitent entre autres des miracles et de la foi, du pouvoir de la prière, de l'Homme-Dieu, du Saint-Esprit. Ils définissent la véritable religion le don, soit de faire des miracles, soit de croire aux miracles ; ils identifient la religion au merveilleux : « Dieu, dit l'auteur (t. Ier, 2e partie), s'est révélé à certains hommes d'une manière immédiate, plus directe, plus intime, plus visible qu'il ne le fait par ses œuvres ordinaires et dans le cours habituel de la nature. Cette révélation particulière, cette étroite communion entre le genre humain et la Divinité a été rétablie par le Nazaréen crucifié, Jésus-Christ. La foi, ou l'acceptation franche et simple du témoignage divin, a une force extraordinaire à laquelle nulle force connue ne peut être comparée. Le croyant peut demander à Dieu tout ce qu'il veut ; Dieu le lui accordera s'il le demande dans la ferme conviction qu'il l'obtiendra : les effets de la prière ne sont pas des suites naturelles, accomplies seulement dans le cœur du croyant, ce sont des conséquences positives, extérieures au croyant et relatives à Dieu même. » La prière, voilà à quoi Lavater réduit toute l'activité spirituelle ; la prière est une puissance irrésistible, propre à procurer toutes sortes de succès ; par la prière l'homme s'empare de Dieu. Une seule condition y est mise, c'est que l'homme se soit assuré par l'expérience qu'une correspondance intime existe entre lui et l'Etre suprême, et il ne peut en être assuré qu'après avoir senti qu'il jouit de Dieu au même degré que d'un homme ou d'un être visible.

Lavater a donc besoin d'une divinité matériellement présente, d'un *præsens numen*, et voilà pourquoi il voit Dieu uniquement enfermé dans la personne du Christ, et pense qu'un homme doit être chrétien pour pouvoir vivre et respirer. C'est là ce qu'on a nommé sa christomanie. Dieu et le monde se résolurent finalement pour Lavater dans le Christ, et le Christ se confondit avec Lavater ; Lavater pencha d'autant plus à croire à cette absolue identification, qu'il était devenu le centre et l'idole de tous les mystiques de son temps, et la dupe des thaumaturges et des magnétiseurs, des jongleurs et des charlatans, du P. Gassner, de Cagliostro et de Mesmer. Aux yeux de ces nombreux adeptes, il était un patriarche, un apôtre, un saint, le dernier Père de l'Eglise ; que disons-nous ? un second Christ, le troisième Adam. « Que de

femmes, s'écrie Gœthe, seraient heureuses de composer un sérail autour de lui! »

Cette célébrité inouïe fut singulièrement accrue par les *Fragments physiognomoniques* de Lavater. Cet ouvrage, publié en 1774, traduit en français dès 1781, est celui de ses écrits qui le fit particulièrement connaître des étrangers. Il se compose de quatre *Essais*, qui avaient été précédés en 1772 de deux *Dissertations préliminaires* « sur l'idée, le caractère scientifique et l'utilité de la physiognomonie. » Il forme quatre magnifiques volumes in-4°, ornés de vignettes, de gravures, de portraits d'hommes et d'animaux de toute espèce, et en nombre considérable. Les têtes du Christ et d'apôtres y tiennent naturellement le premier rang; les animaux, depuis le lion jusqu'au crapaud, y parcourent une longue échelle. L'entreprise en elle-même n'était pas nouvelle: Aristote s'était déjà occupé d'études de ce genre; lors du renouvellement des sciences, les Italiens et les Espagnols s'y étaient livrés avec une certaine prédilection, témoin les ouvrages du Napolitain J.-B. Porta et du Navarrais J. Huarte, traduits par un contemporain de Lavater, l'ingénieux et hardi Lessing. Ce n'était pas, non plus, un fait isolé : le docteur Zimmermann, un des admirateurs de Lavater, le bénédictin Pernetty, de l'Académie de Berlin, cherchaient dans le même temps à déchiffrer les physionomies pour deviner les âmes, ou, comme ils s'exprimaient, à cultiver l'art de connaître l'homme moral par la science de l'homme physique.

Les *Fragments physiognomoniques* sont un recueil plein d'observations fines et justes sur le cœur humain, sur les mœurs et les caractères. Ils abondent en remarques, en rapprochements, en comparaisons qui seront toujours utiles et intéressants pour le psychologue, le médecin, et, en général, pour quiconque est appelé à connaître et à pratiquer les hommes. A en croire l'auteur, ils ne doivent offrir que de simples matériaux pour une science future; mais, en réalité, ils prétendent déjà, tels qu'ils sont, à l'autorité d'une science et même à l'infaillibilité d'une religion révélée. La pensée fondamentale en est belle, sans doute, et féconde; la voici. Tout ce qui existe a un caractère bien déterminé : chaque individu est doué d'une originalité naturelle et d'une valeur propre; cette valeur, cette originalité s'atteste et s'accuse par une expression visible qui y correspond, par des marques extérieures qui en sont la copie et le reflet. Il est donc permis à un œil exercé et désintéressé d'induire de la copie à la nature de l'original, et de juger par l'inspection des marques extérieures, comme les traits du visage, quels sont les penchants, les instincts, les habitudes des êtres. L'âme d'une personne n'est autre chose qu'une physionomie intérieure; la physionomie proprement dite, c'est l'âme mise au dehors; l'organisation du visage, pour qui sait l'analyser et l'interpréter, exprime la constitution du génie et du caractère; les bases de cette interprétation, les éléments de cette analyse sont l'air général du visage, puis certains traits, tels que le front, les yeux, le nez, la bouche et le menton; la face, en un mot, est le théâtre et l'instrument de cette prétendue science.

De là des classifications et des conclusions sans fin, et trop souvent sans fondement sérieux; de là des assertions impérieuses, parfois ridi-

cules, sur la portée morale des différentes parties de la figure. Une complète réforme, une sorte de révolution devait en résulter dans la vie pratique, aussi bien que dans les méthodes et les systèmes de la science. Il devait être aisé désormais de déterminer le degré d'intelligence et de moralité d'après le degré de l'angle facial; les partisans enthousiastes de Lavater n'hésitèrent pas à proposer qu'en nommant aux emplois publics on interrogeât moins les services rendus et les facultés éprouvées des candidats que « la partie saillante qui est entre le front et les lèvres, et qui est l'organe de la sagacité et de la prévision, » c'est-à-dire le nez.

Ce qu'il y a de superficiel, d'arbitraire et d'hypothétique dans cette étude frappa promptement les esprits sobres et clairvoyants. L'Allemagne et l'Europe ne s'en partagèrent pas moins en physionomistes et anti-physionomistes, en attendant que la phrénologie vînt diviser de même en deux camps et savants et ignorants. Nous devons nous contenter de rappeler que Lavater fut combattu avec le plus d'acharnement, et d'ordinaire avec l'arme du ridicule, à Goëttingue, par le caustique Liechtenberg; à Berlin, par le rude et agile Nicolaï. Liechtenberg insista particulièrement sur les dangers que cet art amènerait s'il venait à être sérieusement cultivé et adopté généralement. « S'il devient ce que son père en attend, dit-il, on pendra les enfants bien avant l'époque où il leur sera possible de jouer quelque tour pendable. » Il y eut même, dans le sein de l'Académie de Berlin, de vives et longues discussions sur les sources et la valeur de la physiognomonie : dom Pernetty en soutenait opiniâtrément et spécieusement jusqu'aux moindres vertus et effets; Le Catt, lecteur et secrétaire de Frédéric II, lui refusait toute vérité et toute puissance; l'Académie se prononça, à peu de membres près, dans le sens de Le Catt, comme on peut le voir par un mémoire du secrétaire perpétuel, intitulé les *Physionomies appréciées* (1775). « Cette étude est infructueuse, dit en terminant Formey, et son fond indéchiffrable : l'état actuel du visage d'un homme, vers le milieu de sa carrière, a été produit par le concours de tant de circonstances physiques, morales et casuelles, qu'il est de toute impossibilité de retrouver la physionomie originale et de suivre la piste de ses modifications : si le cœur est une énigme, le visage est un logogryphe, ou bien il en est de celui-ci comme de ces terrains voisins des volcans, couverts de plusieurs couches de lave, avec une terre très-épaisse sur la surface de chacune. »

On doit dire, en thèse générale, que Lavater et toute l'immense école des physionomistes ont méconnu l'un des traits essentiels de cette *individualité* dont ils prétendaient avoir mieux saisi les caractères et rétabli les droits. Qui dit individualité dit infinie variété; par conséquent, il est et sera toujours impossible de s'élever à des règles absolues, puisées dans ce qui diffère tant d'individu à individu, et d'appliquer ensuite ces règles à la détermination exacte des sentiments et des pensées d'une personne. L'inspection fréquente et l'assidue comparaison des visages peut autoriser la combinaison de certaines maximes; elle ne saurait, tant elle demeure chose vague, fonder un corps de doctrines. La figure humaine n'est pas une figure mathématique, et, si elle participait de la fixité et de la rigueur abstraite de la géométrie,

l'homme cesserait d'être une personne libre, et le monde moral aurait perdu sa beauté. L'expérience, d'ailleurs, que les physionomistes invoquent comme leur source et leur tribunal, les condamne, en prouvant que la face d'un homme peut se trouver en absolue contradiction avec son âme, et le dehors jurer avec le dedans.

On doit pourtant reconnaître que les *Fragments* de Lavater ont été l'occasion d'un grand nombre d'importantes et sérieuses recherches en physiologie et en psychologie; il faut ajouter que le but de l'auteur a été, comme son esprit et sa vie entière, noble et élevé; le titre du livre indique ce but dans les termes suivants : « Pour l'avancement de la connaissance et de l'amour des hommes. » Par ces mots nous touchons en effet à un trait qui domine chez Lavater. Malgré son inclination pour la thaumaturgie, malgré son zèle à opposer le mysticisme aux tendances du jour, à Nicolaï, à Kant, à tous ceux qui revendiquaient les droits de la raison, Lavater était entraîné, avec son siècle, vers les idées de tolérance, de justice, de philanthropie surtout; il s'attaquait aussi vivement que ses antagonistes prussiens au despotisme de l'École et à cette théologie officielle qui, sous prétexte d'orthodoxie, étouffait toute pensée d'indépendance et tout essai original. Personne ne recommandait avec plus de chaleur et ne pratiquait plus religieusement l'humanité, selon lui, la première et la plus belle vertu de l'homme. C'est en exerçant l'humanité, c'est en soulageant les blessés qui encombraient les rues de Zurich le lendemain de la célèbre bataille, en 1800, qu'il fut atteint d'une balle qui dut finir sa vie quelques mois après. Cette mort inattendue, où il déploya courage, générosité, calme et une continuelle présence et liberté d'esprit, ajouta beaucoup à sa réputation si grande déjà, et concourut à environner sa mémoire d'un doux et durable prestige. C. Bs.

**LAW** (Théodore-Louis, ou Jean-Théodore), conseiller de Courlande, qui vint s'établir, pendant les premières années du XVIII[e] siècle, à Francfort-sur-l'Oder, où il vécut dans la retraite et dans l'étude de la philosophie. Il s'inspira des écrits de Spinoza, sans oser pourtant adopter franchement ses doctrines. Il a laissé deux ouvrages : *Meditationes philosophicæ de Deo, mundo et homine*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1717; — *Meditationes, Theses, dubia philosophico-theologica*, in-8°, Freystadt, 1719. Le premier de ces ouvrages, quoique publié sans nom d'auteur, attira à Law une véritable persécution. Accusé, non-seulement de spinozisme, mais d'athéisme, il fut obligé de quitter l'asile qu'il s'était choisi. Au nombre de ses adversaires était Thomasins, qui le dénonça publiquement comme athée dans un mémoire adressé à la Faculté de droit de l'université de Halle. X.

**LEE** (Henry), philosophe du XVIII[e] siècle, contemporain et adversaire de Locke, auteur d'un ouvrage intitulé *l'Anti-Scepticisme, ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, in-f°, Londres, 1702. Cette critique ne manque pas de bon sens; mais, sans vivacité dans le style et sans profondeur dans la pensée, elle n'a exercé aucune influence à l'époque où elle parut, et cette indifférence des contemporains a été imitée par la postérité. X.

**LEIBNITZ** (Godefroy-Guillaume), l'un des plus grands génies des temps modernes, et dont l'histoire de la philosophie a inscrit le nom à côté des noms glorieux de Bacon, de Descartes, de Newton, naquit à Leipzig le 3 juillet 1646, quatorze ans après Locke et Spinoza. Son père, qui était professeur à l'université de cette ville, mourut quand son fils n'avait encore que six ans. En retraçant les souvenirs de sa jeunesse, il raconte comment, peu satisfait de l'instruction qu'il recevait à l'école, il s'enfermait des journées entières dans la bibliothèque paternelle, lisant à l'aventure les livres qui lui tombaient sous la main, et ne s'arrêtant qu'aux passages qu'il comprenait sans peine ou qui l'intéressaient le plus. Le hasard, dit Leibnitz lui-même, le servit bien dans ces lectures, en l'adressant d'abord aux anciens. Les livres des modernes qu'il lut ensuite, ne lui paraissaient auprès d'eux que des discours sans grâce et sans force, en même temps que sans application à la vie réelle. Ces défauts, ajoute-t-il, frappèrent sa jeune raison au point que, de fort bonne heure, il s'imposa pour règle, dans ses compositions, de rechercher avant tout la clarté dans l'expression et l'usage dans les choses. Il ne tarda pas cependant à faire connaissance avec d'autres modernes : les œuvres de Képler, de Galilée, de Bacon, de Descartes, lui prouvèrent que Platon, Aristote, Archimède avaient trouvé des successeurs. Ces lectures si variées, qui, à cet âge, eussent été un danger pour un esprit ordinaire, furent pour Leibnitz la source première de ce vaste savoir et de cet esprit encyclopédique qui le distinguent, et lui firent entrevoir dès lors l'unité et l'harmonie des sciences et des arts.

Un pareil esprit ne pouvait se trouver satisfait de l'étude d'une seule branche de savoir. Admis à l'âge de quinze ans aux études supérieures, il se partagea entre le droit, la philosophie et les mathématiques, à Leipzig d'abord, puis à Iéna. Son premier dessein cependant avait été de se consacrer à la carrière de jurisconsulte dans sa patrie. Heureusement pour sa gloire et pour la philosophie, la Faculté de Leipzig, cédant on ne sait pas trop à quelle intrigue, refusa de l'admettre à l'épreuve du doctorat, sous le prétexte qu'il était encore trop jeune. Il fit alors, à vingt ans, ses adieux à sa ville natale, pour aller demander la palme académique à l'université d'Altorf près de Nuremberg, qui s'empressa de la lui accorder, et lui offrit une place dans son sein. Mais Leibnitz avait d'autres projets désormais, et une autre carrière à fournir. A Nuremberg, où il séjourna quelque temps, et où il se fit par curiosité admettre dans une société d'alchimistes, il rencontra le baron de Boinebourg, ancien chancelier de l'électeur de Mayence; il s'attacha à cet homme d'Etat et le suivit à Francfort. Grâce à sa recommandation, Leibnitz fut admis au service de l'électeur comme conseiller de justice. Il y demeura jusqu'en 1672, partageant son temps entre ses fonctions et de grandes études de droit, de politique, de philosophie et de physique générale. A cette époque appartient la publication de deux de ses écrits relatifs à l'*Etude du droit* et à la *Réforme du corps de droit*, et celle d'une nouvelle édition de l'ouvrage de Nizolius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, précédé d'une dissertation très-remarquable *sur le Style philosophique*. C'est alors qu'il composa deux traités, l'un *sur le Mouve-*

*ment abstrait*, adressé à l'Académie des Sciences de Paris, l'autre *sur le Mouvement concret*, offert à la Société royale de Londres.

En 1672, Leibnitz se rendit à Paris avec une mission du baron de Boinebourg, et l'année suivante il alla visiter Londres. Il se livrait alors à une étude plus sérieuse des mathématiques, et telle était déjà dans ces deux foyers de la science la considération dont il jouissait, que la Société royale le nomma un de ses membres étrangers, et que l'Académie des Sciences lui offrit une place dans son sein, à condition qu'il embrasserait le catholicisme : il refusa et ne fut que plus tard associé à cette compagnie illustre. Il prolongea son séjour à Paris jusqu'en 1677, et après avoir encore une fois visité Londres et parcouru la Hollande, il vint se fixer à Hanovre, où il avait été appelé comme conservateur de la bibliothèque, par son nouveau protecteur le duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg.

Pour se faire une idée de la prodigieuse activité de Leibnitz à cette époque de sa vie, qui était en même temps celle de la jeunesse de l'esprit scientifique moderne, âge tout à la fois plein de force et de présomption, de vastes et solides entreprises, et de projets chimériques, de réalité et d'illusions, il faut lire la lettre que, sous la date du 26 mars 1673, il écrivit de Paris au duc de Brunswick, et que M. Guhrauer a publiée pour la première fois en 1838 (*Voyez* les *Œuvres allemandes* de Leibnitz, t. 1er, p. 277 et suiv.). Rien de plus curieux que cette sorte d'inventaire des idées de Leibnitz à vingt-sept ans. Il croit avoir trouvé dans son *Ars combinatoria* une méthode infaillible pour résoudre les problèmes les plus difficiles, méthode qu'avaient vainement cherchée Raymond Lulle et le P. Athanase Kircher. Dans sa théorie du mouvement, il a trouvé le moyen d'expliquer tout mécanisme naturel et artificiel par une cause unique, la circulation de l'éther ou de la lumière autour du globe. Grâce à sa nouvelle méthode, il a inventé une *machine à calculer*, ainsi qu'une *géométrie mécanique*. Il annonce avoir retrouvé le *bateau sous-marin* de Drébélius. Il va exposer le *droit naturel* avec tant de clarté, que tout homme de sens pourra, en le prenant pour guide, répondre à toutes les questions de *droit des gens* et *de droit public*. Il est occupé d'un projet qui aura pour effet d'abréger et de rendre plus rationnel le *Code de procédure*. En *théologie naturelle*, il est en mesure de démontrer que tout mouvement suppose un principe intelligent; qu'il y a une harmonie universelle, ayant sa cause en Dieu; que l'âme est immatérielle, incorruptible, immortelle. En *théologie révélée*, il prouvera la possibilité rationnelle de tous les mystères, y compris celui de la présence réelle dans l'eucharistie. Déjà il a conçu le système des *monades*. « Je démontrerai, dit-il, que dans tout corps il y a un principe incorporel. » Il parle enfin d'un grand projet politique qui l'occupe, et qui, s'il est réalisé, garantira la paix et l'indépendance de l'Europe, tout en portant au comble la grandeur de la France, projet qui, après la pierre philosophale, lui paraît ce qui se peut offrir de plus précieux à un prince tel que Louis XIV.

Si l'on trouvait quelque jactance dans ces magnifiques promesses, il faudrait se rappeler que Leibnitz était alors dans toute l'ardeur de la jeunesse et de la production, et que, à d'autres égards, il a depuis tenu

plus qu'il ne promettait alors : déjà germait dans son esprit l'invention de l'analyse infinitésimale.

Il demeura dix années consécutives à Hanovre, occupé principalement de physique et de mathématiques. Il eut une grande part à la fondation des *Acta eruditorum*, imitation du *Journal des Savants*, et dont la première livraison parut à Leipzig en 1682. Chargé par le duc Ernest-Auguste d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick, il entreprit un voyage de recherches en Allemagne et en Italie, qui dura de 1687 à 1690. A son retour il contribua, par les documents qu'il fournit, à faire élever le duc Ernest-Auguste à la dignité d'électeur de l'Empire, écrivit l'admirable esquisse sur les révolutions du globe, intitulée *Protogæa*, et fit paraître son grand *Recueil diplomatique du droit des gens*; ensuite, revenant à la métaphysique, il exposa dans les *Actes* de Leipzig sa doctrine sur la *substance* et la *vraie nature des choses*, et dans le *Journal des Savants* son système de l'*harmonie préétablie*, en même temps qu'il entretenait avec Bossuet cette belle et inutile correspondance qui avait pour objet d'amener la réunion des églises de la confession d'Augsbourg avec l'Eglise catholique.

Après avoir donné à son pays un Journal des savants, il songea à y établir une Académie des Sciences qui pût rivaliser avec celle de Paris et de Londres. Il devint le véritable fondateur de l'Académie de Berlin, dont il fut le premier président (1700). En 1711, il eut à Torgau une entrevue avec Pierre le Grand, qui le consulta sur ses projets de civilisation, et qui lui accorda, avec un titre honorifique, une pension considérable. La même année, l'empereur Charles VI lui donna des lettres de noblesse, et bientôt après, en récompense de la part qu'il avait prise au traité d'Utrecht, une nouvelle pension. A la mort du roi Frédéric Ier, voyant l'existence de l'Académie de Berlin compromise par l'esprit peu littéraire de son successeur, il se rendit à Vienne pour y provoquer, de concert avec le prince Eugène, l'établissement d'une société savante; la peste qui éclata dans cette ville, empêcha l'exécution de ce dessein. D'ailleurs l'avénement de l'électeur de Hanovre au trône d'Angleterre, l'engagea à retourner auprès de sa cour. Outre quelques ouvrages historiques, la publication de sa *Théodicée*, de la *Monadologie*, des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, et une correspondance avec Clarke sur les plus hautes questions de métaphysique l'occupèrent les dernières années de sa vie. Il mourut à Hanovre le 14 novembre 1716. Le monument qui fut érigé sur son tombeau porta cette simple inscription : OSSA LEIBNITII.

Ses biographes sont unanimes pour vanter l'urbanité et la dignité de ses mœurs, la facilité de son commerce, son désintéressement et sa libéralité comme savant, son peu de souci de ses affaires personnelles, la liberté de son esprit exempt de tout pédantisme; il aimait la gloire et n'affectait point de cacher qu'il sentait sa valeur. Tout entier à la science et aux affaires, Leibnitz ne fut jamais marié.

Pour achever de donner une idée de sa vie, il faudrait rappeler l'action qu'il exerça sur les affaires de son siècle, la grande part qu'il prit à tous les intérêts de la vie publique, religieuse, littéraire. Son action fut presque aussi universelle que sa science, et s'agrandit avec sa renommée et son âge. Les plus grands princes de son temps recher-

chaient ses conseils. Il entretenait une correspondance immense, et ses lettres s'adressaient à ce qu'il y avait de plus illustre dans l'État et dans l'Eglise, dans la philosophie, dans les lettres et les sciences. Cette activité pratique, en même temps que théorique, est surtout ce qui le distingue parmi les philosophes : ce fut là sa gloire et peut-être son défaut. Frappé de la stérilité des travaux de l'école, il s'était fait une loi de rechercher l'usage, l'application en toutes choses. Il était convaincu que la science pouvait devenir d'autant plus utile qu'elle était plus profonde; mais au lieu de poursuivre ses méditations théoriques sans se préoccuper de leurs résultats, au lieu de faire découler la pratique de la théorie, plus d'une fois il régla l'essor de celle-ci sur les besoins de celle-là. De là, sans doute, de grandes découvertes, mais aussi des hypothèses plus brillantes que solides, des projets chimériques et des concessions faites à l'usage, et qui eussent été peut-être refusées à la pure théorie.

L'activité de Leibnitz se répandit sur presque toutes les parties du savoir. Physique et politique, sciences morales et mathématiques, philosophie et théologie, tout l'occupait en même temps, sans que l'on puisse dire quelle science l'intéressait davantage ou pour laquelle il avait le plus d'aptitude. Il réunissait les qualités les plus opposées : l'esprit spéculatif et l'esprit pratique, l'imagination du poëte et la réflexion du philosophe, l'œil microscopique de l'observateur et la plus haute puissance d'abstraction et de généralisation, la patience de l'érudit et de l'antiquaire, et la hardiesse de l'inventeur ou du réformateur. Son intelligence était servie par une mémoire prodigieuse, et sa mémoire n'était si fidèle, que parce que tout ce qu'il lui confiait, il le savait comme s'il l'avait produit lui-même. Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et ce qu'il transcrivait ainsi se gravait à jamais dans son esprit. « Deux choses, dit-il, qui le plus souvent sont un danger, m'ont été d'une merveilleuse utilité : la première, c'est que j'ai presque tout appris de moi-même; la seconde, que tout d'abord, et avant d'en avoir étudié la partie vulgaire, je recherchais en toute science quelque chose de nouveau. Par là j'ai évité de charger mon esprit de choses inutiles, admises plutôt d'autorité que sur des raisons; et puis je n'avais de repos que je n'eusse pénétré jusqu'aux principes de la science, d'où ensuite je pusse tout trouver par moi-même. » Une telle marche ne pouvait être suivie avec succès que par un homme du génie de Leibnitz, et dans un temps de rénovation et d'invention comme celui où il vivait.

Il est impossible de caractériser ici, même brièvement, tous ses travaux dans les parties diverses du domaine intellectuel, toutes les méthodes nouvelles qu'il proposa, toutes les découvertes qu'il fit, toutes les inventions qu'il exécuta ou qu'il tenta, toutes les pensées qui jaillirent incessamment de son génie, comme autant de *fulgurations*, et qui, faibles étincelles d'abord, selon l'expression de son dernier biographe, devinrent sous le souffle public de brillantes flammes.

Nous n'avons à nous occuper sérieusement que des travaux du philosophe; mais nous devons, pour l'honneur de la philosophie, rappeler du moins ses autres titres à l'admiration du monde, en insistant davantage sur ceux de ses écrits qui ont un rapport plus direct aux sciences philosophiques.

Nous avons de Leibnitz une foule de petits écrits étincelants de lumière, sur presque tous les sujets, mais peu d'ouvrages étendus et complets soit pour le fond, soit surtout quant à la forme. Il écrivait de préférence en latin et en français. Son style latin est en général peu élégant, mais clair, précis et toujours convenable. Il tâchait d'écrire, disait-il, comme se serait exprimé un laboureur romain qui aurait pensé comme lui. Sa prose française n'est pas exempte d'incorrections; mais on y retrouve cette grande et noble simplicité qui distingue les écrivains du siècle de Louis XIV. Du reste, il ne méprisait pas la langue de son pays, et les deux volumes de ses *Œuvres allemandes*, publiées récemment par M. Guhrauer, prouvent qu'il n'a pas tenu à lui que cette langue ne se relevât plus tôt de sa décadence momentanée.

Leibnitz était un esprit essentiellement encyclopédique. Jeune encore il traça le plan d'une encyclopédie complète. On trouve ses idées là-dessus dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, dans le *Projet d'érection d'une Académie royale à Berlin*, et dans plusieurs petits écrits relatifs à ce qu'il appelait la *science générale*. « Une encyclopédie, dit-il, doit définir tous les termes, exposer les procédés fondamentaux des arts, et offrir, avec le sommaire de l'histoire universelle, l'historique de chaque science. » Il invite les Académies à faire tourner le savoir à la félicité publique, à provoquer la composition de bons livres élémentaires pour les écoles, de recueils substantiels avec des répertoires, de journaux et d'annuaires de médecine, à faire des tableaux représentant les œuvres de l'art et de la nature. Il voudrait qu'un prince, ami des sciences, engageât une société de savants à dresser un inventaire exact et méthodique de toutes les vérités connues, éparses dans les livres, dans les cabinets des hommes studieux et dans les ateliers; à établir ensuite les vérités qui ne sont encore connues qu'imparfaitement et à en rechercher de nouvelles. A celles-là il faut appliquer la *méthode de la certitude*, à celles-ci l'*art d'inventer*. Sous le titre de *Science générale*, il poursuivait une philosophie des sciences qui, en déterminant leur nature et leurs rapports, offrirait le moyen de les confirmer et de les accroître.

Pour rappeler ce que Leibnitz fut comme mathématicien, il suffit de rapporter ce jugement de Fontenelle : « Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie moderne a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. » Tandis que les Anglais, par esprit national, réclamaient pour Newton seul l'honneur d'avoir inventé le calcul infinitésimal, les savants français, plus justes et plus désintéressés, sont d'accord pour partager cet honneur entre les deux compétiteurs, ou plutôt pour le laisser à chacun tout entier.

Parmi les nombreux écrits de Leibnitz relatifs aux sciences physiques, le plus curieux est celui qui, sous le titre de *Protogæa*, traite de la forme primitive du globe terrestre, et qui parut en 1693. Il s'y applique à démontrer l'accord de la science avec la cosmologie sacrée. Le fait le plus primitif, selon lui, c'est la séparation de la lumière et des ténèbres, ou celle du principe actif et des principes passifs. Avant cette séparation, le globe étant encore en combustion, l'élément

humide était à l'état de vapeur. Ensuite, à mesure que la terre se refroidit, par la séparation des principes passifs entre eux, la vapeur, en retombant sur le globe, entraîna le sel répandu à la surface, ainsi que les parties molles : de là les montagnes, les vallées et les mers. Les révolutions secondaires furent produites par des inondations et des incendies partiels, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre. C'est sur ces données que Leibnitz voulait fonder une science nouvelle sous le nom de *géographie naturelle*, et qui depuis s'est appelée *géologie*. Il explique, selon les lumières du temps, les divers phénomènes géologiques et minéralogiques, surtout la formation des cristaux, qu'il appelle une géométrie de la nature inanimée. Ce qui est curieux, c'est qu'il croyait encore avoir besoin de prouver que les pétrifications n'étaient pas de simples jeux de la nature. La loi de continuité, selon laquelle il considérait la nature, lui fit deviner l'existence des zoophytes comme formant la transition entre les deux règnes organiques.

Ses travaux historiques eussent à eux seuls suffi pour le rendre célèbre. Il contribua à porter la lumière dans les ténèbres du moyen âge, et fut un des pères de la philologie comparée. Son projet d'une langue universelle ou de *pasigraphie* ne fut, il est vrai, qu'une brillante chimère; mais il émit sur la linguistique des vues et des idées qui méritent encore d'être prises en considération. Sa *Nouvelle méthode d'étudier et d'enseigner le droit*, qu'il écrivit à vingt et un ans, renferme sur l'enseignement en général des vues toutes nouvelles. Il n'ignorait pas les vrais principes de l'*art didactique*, qu'il subdivise en *mnémonique*, *méthodologie* et *logique*. Il n'invoqua pas seulement la réforme de la méthode d'enseigner le droit, mais la réforme de la jurisprudence elle-même, qu'avait promise un article de la paix de Westphalie. Ses travaux de publiciste offrent un intérêt immense, et ce n'est qu'avec effort que nous nous interdisons de les indiquer ici avec quelque détail. Qu'il nous soit permis, du moins, de rappeler la combinaison qu'il imagina pour assurer à la fois l'indépendance de l'Europe, menacée par l'ambition de Louis XIV, et la grandeur de la France. Dans une pièce conservée à Hanovre, et qui a la forme d'une *Lettre au roi Louis XIV*, il raconte comment, très-jeune encore, il avait conçu le projet de *marier* ensemble la France et l'Egypte, qu'il appelle la *Hollande de l'Orient*. C'est ce même projet qui est développé dans l'écrit intitulé *Consilium ægyptiacum*, pièce que Napoléon ne connut qu'en 1803, et non, comme on l'a dit, avant son expédition en Egypte. « La France, dit-il dans un mémoire écrit en allemand vers 1670, est destinée par la Providence à guider les armes chrétiennes dans le Levant, à conquérir l'Egypte, et à détruire les repaires des brigands de l'Afrique. » Il cultivait avec prédilection l'idée d'une paix perpétuelle, au moyen d'une confédération d'Etats reconnaissant pour chef temporel l'empereur, et pour chef spirituel le pape; idée, du reste, dont il comprenait parfaitement les difficultés. Dans une lettre écrite sur la fin de sa vie, il reconnaît que l'inscription *paix perpétuelle* ne peut guère se mettre que sur la porte d'un cimetière.

Les plus grands génies même ne sont jamais en toute chose supérieurs à leur siècle, et Leibnitz ne fait pas exception à cette loi générale. Dans une lettre à Bossuet, tout en convenant que la torture donne lieu aux

plus grands abus, il ajoute qu'on aurait beaucoup de peine à s'en passer. Ailleurs il n'ose se prononcer qu'avec réserve contre l'astrologie. Il est possible, dit-il, que les mouvements des astres soient les signes des choses du monde, ainsi que les lignes de la main sont l'expression de ce qui se passe dans le corps. Toutefois il excepte formellement de l'influence sidérale l'activité morale et en partie aussi les choses naturelles. Ajoutons qu'il approuva hautement le livre que, sous le titre de *Cautio criminalis*, le jésuite allemand Spee avait publié dès 1631 contre les procès de sorcellerie.

La philosophie de Leibnitz domina en Allemagne jusqu'aux approches de l'avénement de Kant, et même encore après, d'excellents esprits lui demeurèrent fidèles, tout en abandonnant quelques-unes de ses hypothèses. Ils n'admettaient pas, avec la critique superficielle de leur temps, qu'il suffisait pour le juger de tourner en ridicule son optimisme, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, et ses chimériques projets d'une confédération européenne et d'une langue universelle. Aujourd'hui, une critique plus juste et plus profonde, appréciant les systèmes d'après leur esprit général et leurs principes essentiels, et non d'après les solutions qu'ils donnent de certaines questions particulières, doit reconnaître en Leibnitz, ainsi que dans Descartes, un des maîtres les plus illustres du genre humain, et un de ceux qui ont le plus contribué à l'avancement de cette philosophie immortelle qui, pareille au phénix de la fable, à chaque révolution de la pensée, renaît renouvelée, plus complète et plus invincible.

En classant les systèmes d'après la question principale et du point de vue le plus élevé, on trouve qu'il n'y a que deux philosophies, ou plutôt deux tendances philosophiques, celle qui explique tout par l'intelligence, et celle qui prétend faire naître tout, y compris l'esprit, de la matière : selon la première, tout est *création;* selon la seconde, tout est *nature*. Tous les systèmes, s'ils ne reposent pas résolument sur l'une ou sur l'autre de ces deux doctrines, balancent entre elles ou cherchent à les concilier ensemble. Leibnitz appartient à cette noble famille de penseurs, qui compte parmi ses chefs Pythagore, Platon, Descartes, et qui, voyant dans l'esprit autre chose qu'un sujet passif de la sensation, une possibilité vide en soi, un produit de l'organisation physique, reconnaît à la raison une origine divine et une autorité supérieure à celle de l'expérience sensible, et subordonne les faits aux principes, les choses aux idées; il relève historiquement de Descartes, et fut l'adversaire immédiat de Gassendi et de Locke. Nous allons rappeler brièvement ses vues principales sur la *méthode*, sa théorie des *monades*, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, sa *théodicée*, les principes de sa philosophie de la *nature* et de sa philosophie du *droit*.

Leibnitz a exposé sa doctrine sur la logique et la méthode principalement dans ses *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (en latin), dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, et dans un écrit publié récemment par M. Erdmann : *De scientia universali, sive de calculo philosophico*. Dans une lettre à Gabriel Wagner, il reconnaît qu'il doit beaucoup à la logique ordinaire, bien qu'elle ne soit que l'ombre de ce qu'on en pourrait faire en l'enrichissant de sa double méthode de la certitude et de l'invention. Les prin-

cipes de toute certitude, selon lui, sont le principe de *contradiction* et celui de la *raison suffisante*. D'après le premier, est déclaré faux ce qui implique contradiction; et, d'après le second, il faut pouvoir rendre *raison* de toute vérité qui n'est pas immédiate ou identique, ou, en d'autres termes, l'idée de l'attribut doit toujours être renfermée implicitement dans celle du sujet. Ces deux principes évidemment ne constituent que la méthode de démonstration, de vérification, de critique, méthode toute négative en ce qu'elle est plus propre à démontrer l'erreur qu'à établir de nouvelles vérités; elle a besoin d'être complétée par l'art de l'invention, et spécialement pour la philosophie par une logique supérieure. Cette méthode philosophique, du reste, s'appuie sur la psychologie rationnelle, sur la théorie de la raison, de la vérité, de la nature des idées, et n'est pas, dans les écrits de Leibnitz, suffisamment distincte de la méthode générale; les préceptes de l'une et de l'autre sont constamment mêlés ensemble. Selon lui, il y a en général deux sources de connaissances, une expérience exacte et une démonstration solide; et deux sortes de vérités, les unes contingentes ou de fait, les autres immédiates et nécessaires. Il y a entre ces deux espèces de propositions la même différence qu'entre les nombres incommensurables et les nombres commensurables; la dernière raison des vérités contingentes est dans l'intelligence divine. La raison domine en toutes sortes de connaissances, ainsi qu'elle règne en toutes choses; tout faux raisonnement est une erreur de calcul, un solécisme du langage rationnel; il faut qu'à l'aide d'une langue bien faite tout raisonnement puisse se vérifier comme un calcul; en toute controverse alors il suffira de dire : *Calculons*. L'analyse est l'instrument de la recherche de la vérité; elle est le télescope et le microscope de l'intelligence; une analyse parfaite est la réduction des notions à leurs plus simples éléments, aux premiers possibles, aux idées irrésolubles, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus de Dieu, causes premières des choses. Dieu, par sa pensée, a produit le monde : les choses sont donc identiques aux pensées divines, et l'analyse tend à remonter jusqu'à ces pensées.

Pour Leibnitz, la vérité logique équivalait à la vérité matérielle, la possibilité rationnelle à la réalité, tout ce qui est possible tendant nécessairement à l'existence. Une idée est donc vraie lorsqu'elle est possible, elle est fausse lorsqu'elle implique contradiction; une idée est possible *à priori* lorsqu'il n'y a pas contradiction à la concevoir, elle l'est *à posteriori* lorsqu'elle existe actuellement. Il considérait ainsi, de prime abord, les *derniers abstraits* comme les éléments de toute vérité. « La vérité, la réalité absolue, dit Maine de Biran, n'est pour lui que dans les *abstraits*, et nullement dans les *concrets* de ces représentations *sensibles* et *claires*, mais toujours *confuses* et *indistinctes*, et les derniers abstraits, les derniers produits de l'analyse sont en même temps les dernières raisons de tout ce que nous concevons, les seuls vrais éléments de toutes nos idées. De là la foi de Leibnitz au raisonnement. « Dès que la raison métaphysique de l'existence, ajoute Maine de Biran, se trouve identifiée avec la raison mathématique ou logique de démonstration, le syllogisme devient infaillible par sa seule forme. Le caractère de réalité absolue du principe le plus abstrait se transmettra à sa

dernière conséquence. Ainsi les lois de la logique pure, les lois de l'entendement s'identifient avec les lois de la nature; le possible est avant l'*actuel*, l'abstrait avant le concret, la notion universelle avant la représentation singulière. »

Leibnitz était idéaliste dans le sens de la philosophie allemande de nos jours, en voyant dans la dialectique une reproduction de la pensée divine. *Quum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*, dit-il dans sa dissertation sur le style philosophique; et, selon lui, la raison est la faculté d'imiter ce calcul divin. Cependant, moins hardi que Schelling et Hegel, il n'admet une identité parfaite des idées et des choses qu'en Dieu, et accorde à l'homme la faculté seulement d'en approcher. La connaissance, selon lui, est ou *claire* ou *obscure*; une connaissance claire est à son tour ou *distincte* ou *confuse*, et une connaissance distincte est ou *inadéquate* ou *adéquate*; elle est, de plus, ou simplement *symbolique* ou *intuitive* : la connaissance parfaite est celle qui serait tout ensemble intuitive et adéquate; mais il doute que les hommes puissent aller jusque-là.

Leibnitz est à la fois idéaliste, ou, pour mieux dire, *rationaliste* et *réaliste* : il est rationaliste en ce qu'il attribue à la raison une autorité indépendante de l'expérience et un contenu qui ne lui est pas venu du dehors; il est réaliste en ce qu'il reconnaît aux lois et aux idées de l'intelligence une valeur objective, et qu'en même temps qu'il admet dans l'esprit la présence de concepts et de principes innés, dont le développement et l'application forment le système de la connaissance, il pose au dehors des éléments de toute réalité, dont l'ensemble et le mouvement constituent l'univers. La sensation à elle seule ne peut suffire à la pensée pour produire la connaissance, et l'induction ne peut fournir les propositions universelles qu'à l'aide d'un principe de la raison. S'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit entré par les sens, au moins l'esprit est inné à lui-même. Bien qu'il n'admette pas, dans le même sens que Malebranche, que nous voyions tout en Dieu, Dieu est selon lui la lumière de tous les hommes: il y a un esprit universel présent en tous; la vérité qui nous parle lorsque nous reconnaissons des propositions d'une certitude éternelle est la voix même de Dieu. Il est cependant si peu panthéiste, surtout dans le sens de Spinoza, que sa philosophie se distingue autant par son opposition au spinozisme qu'au sensualisme de Locke et à la doctrine atomistique de Gassendi; son idéologie, ainsi que sa psychologie et sa théologie, tout son système, en un mot, dépend et découle de sa doctrine de la nature générale des êtres, de sa théorie de la nature des substances, connue sous le nom de *monadologie*.

Leibnitz imagina l'hypothèse des *monades* pour échapper d'une part au panthéisme de Spinoza et à l'idéalisme de Malebranche, et de l'autre au sensualisme de Locke et à la philosophie atomistique. A tous ces systèmes il opposa un réalisme spiritualiste : les monades ne sont ni de simples *idées* ou des nombres purs, ni des atomes corporels, mais des atomes spiritualisés, un milieu entre l'idée et l'atome, participant des deux sans être ni l'un ni l'autre.

Jeune encore, dans une dissertation *De principio individui*, retrouvée par M. Guhrauer, se prononçant pour les nominalistes, il avait déclaré qu'il n'y avait de réel que les substances individuelles et qu'elles exis-

taient en soi, indépendamment de tout sujet pensant. Il distinguait ainsi les substances finies et créées de la substance absolue et primitive : selon le panthéisme, les individualités ne sont que des modes ou des négations de la substance absolue; selon Leibnitz, elles sont, bien que créées et dérivées, également positives. Il développa ses idées sur la métaphysique dans plusieurs écrits, de 1694 à 1714. Dans celui qui est intitulé *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ*, après avoir fait tout à la fois l'éloge et la critique de Descartes, il insiste sur la nécessité de bien définir l'idée de substance, parce que de cette définition dépendent les vérités premières sur Dieu et les esprits, ainsi que sur la nature des corps. Selon lui, cette notion suppose celle de force, de force essentiellement active, faisant sans cesse effort pour entrer en action. « On peut sans doute, dit-il, expliquer mécaniquement, par le mouvement de l'éther, la pesanteur et l'élasticité; mais la dernière raison de tout mouvement est la force primitivement communiquée à la création, force qui est partout, mais qui, par là même qu'elle est présente dans tous les corps, est diversement limitée et contenue; cette force, cette vertu d'action est inhérente à toute substance corporelle ou spirituelle. Les substances créées ont reçu de la substance créatrice, non-seulement la faculté d'agir, mais encore celle d'exercer leur activité chacune à leur manière.

A cet écrit se rattache comme développement un article inséré dans le *Journal des savants*, en 1695, sous le titre de *Nouveau système de la nature et de la communication des substances*, remarquable d'ailleurs par les détails que donne Leibnitz sur la marche de son esprit, quant à ces matières. Il rapporte comment, après avoir pénétré fort avant dans le pays des scolastiques, les mathématiciens modernes l'en firent sortir. Il fut d'abord charmé de la manière toute mécanique dont ceux-ci expliquaient la nature; mais depuis, l'étude approfondie des principes mêmes de la mécanique lui fit comprendre que, pour expliquer les lois physiques, il fallait employer l'idée de *force*. Il ne tarda pas à revenir du système du vide et des atomes : il comprit que la matière n'étant qu'une collection de parties indéfiniment divisibles et chose toute passive, ne suffisait pas à expliquer l'individualité et l'existence réelle des corps, et qu'il fallait admettre en eux la présence d'*unités véritables*, quoique purement formelles; qu'il fallait, par conséquent, réhabiliter les *entéléchies* d'Aristote, les *formes substantielles* de la scolastique, en les concevant comme analogues aux âmes, comme des forces primitives, douées d'une *activité originale*, comme des forces constitutives des substances, comme créées avec le monde et subsistant autant que celui-ci; atomes de substance, mais non de matière; unités réelles et absolues, derniers éléments de l'analyse, *points métaphysiques* pleins de vitalité, *exacts* à la fois comme le point mathématique, et *réels* comme le point physique. Ces unités substantielles qui constituent les corps sont, du reste, d'une nature inférieure à celle des esprits et de l'âme raisonnable : ceux-ci sont créés à l'image de Dieu, qui les gouverne comme un roi règne sur ses sujets, tandis qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur dispose de ses machines; elles sont impérissables. Pour en expliquer la durée, indépendamment de toute idée de génération et de mort, Leibnitz, s'ai-

dant de la théorie des *transformations* de Swammerdam, Malpighi et autres, admet que la génération d'un animal n'est qu'un développement, que la mort n'est qu'une apparence; qu'il n'y a ni naissance nouvelle ni mort définitive, mais seulement transmission d'essence, métamorphose. Les âmes raisonnables suivent d'autres lois; elles ne peuvent jamais perdre leur personnalité, leur qualité de citoyens du monde des esprits; tout tend à la perfection de l'univers en général et à celle des créatures raisonnables en particulier. L'*espace* n'est pas un être réel absolu, mais quelque chose de relatif et d'idéal, ainsi que le *temps* : le premier est l'ordre des choses considérées comme coexistantes, le second l'ordre des successions.

Ces questions ainsi résolues, Leibnitz se croyait rentré dans le port; mais, quand il vint à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, il se trouva, dit-il, comme rejeté en pleine mer. Comment expliquer la liaison des substances entre elles, surtout celle de l'esprit avec le corps? Rejetant avec les cartésiens toute *influence* d'une substance sur une autre, mais ne pouvant admettre le système des causes occasionnelles ou de l'assistance divine invoquée par eux, et que Leibnitz appelle un *deus ex machina*, il fut amené à concevoir l'idée d'une *harmonie préétablie* par la volonté du Créateur, d'un accord constitué par avance entre toutes les substances, et en particulier entre l'âme et le corps. Grâce à cette harmonie, les substances, tout en se développant chacune pour soi, par une spontanéité parfaite et une entière indépendance, s'accordent néanmoins si exactement entre elles qu'elles semblent se déterminer réciproquement : ainsi deux horloges ne marchent parfaitement ensemble, sans l'intervention incessante de l'horloger, qu'autant qu'elles auront été fabriquées et disposées avec tant d'art qu'elles ne peuvent pas ne pas s'accorder. Cette hypothèse, qui surprit d'abord Leibnitz lui-même par sa hardiesse et son étrangeté, finit par le satisfaire entièrement, comme la seule rationnelle et comme assurant d'ailleurs la liberté et l'immortalité personnelle de l'âme, ainsi que l'existence de Dieu, en même temps qu'elle rend compte de l'harmonie universelle. D'après cette doctrine, l'âme est entièrement libre de toute action étrangère, et son immortelle durée est garantie avec son indépendance et son impérissable individualité. « Tout esprit, dit Leibnitz, est comme un monde à part, se suffisant à lui-même, embrassant l'infini, exprimant l'univers, et il est aussi durable, aussi absolu que l'univers lui-même, qu'il représente de son point de vue et par sa vertu propre. Elle offre enfin une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, ce parfait accord ne pouvant venir que d'une cause commune et intelligente.

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a d'illusoire dans cette conviction de Leibnitz, surtout en ce qui concerne l'union de l'âme avec le corps; mais on doit s'étonner qu'il ait pu se persuader qu'elle peut se concilier avec la liberté; il croit avoir assuré celle-ci en la confondant avec la spontanéité et l'indépendance, quant au dehors. « Il n'y a point de nécessité dans les choses individuelles, dit-il (*de Libertate*), tout y est contingent; mais rien, non plus, n'y est indifférent, puisque tout y est déterminé : la liberté est la *spontanéité intelligente*. » Il manque évidemment quelque chose à cette définition, c'est le libre choix, l'absolue détermination par soi-même.

Le petit traité intitulé la *Monadologie* est daté de 1714 et adressé au prince Eugène : c'est un résumé de la *Théodicée* de Leibnitz, de toute sa philosophie sur Dieu, sur l'âme, sur l'univers; nous ne saurions mieux faire pour compléter ce qui précède que d'en présenter la substance.

Les *monades*, éléments des choses, sont des substances simples, incorruptibles, nées avec la création, différentes de qualité, inaccessibles à toute influence du dehors, mais sujettes à des changements internes, qui ont pour principe l'*appétition*, et pour résultat la *perception*. Ce sont des atomes incorporels. Parmi les monades créées, il en est dans lesquelles la perception est plus distincte et accompagnée de conscience : ce sont les âmes proprement dites. Les âmes humaines se distinguent de celles des animaux par la connaissance des vérités nécessaires, qui constituent la raison ou l'esprit. De là aussi les *actes de la réflexion*, qui nous donnent la conscience du *moi*. Il y a deux sortes de vérités : les vérités *nécessaires* ou de raisonnement, dont le principe se trouve par l'analyse; et les vérités *contingentes* ou de fait, dont la dernière raison ne peut se trouver qu'en dehors de la série des contingences, dans une substance absolue et nécessaire, en Dieu, en qui les choses existent éminemment ou virtuellement. La substance divine est d'une perfection infinie. Les créatures tiennent leurs perfections de Dieu ; leurs imperfections ont leur source dans leur propre nature, nécessairement bornée. Dieu se démontre *à priori* par sa seule possibilité, et *à posteriori* par l'existence des êtres contingents. L'entendement divin est la région des vérités nécessaires et éternelles comme lui-même. Les vérités contingentes seules dépendent du libre arbitre de Dieu, qui se détermine sur le principe de la *convenance* ou le choix du *meilleur* : c'est pour cela que le monde actuel est le meilleur possible. Les monades créées sont comme des *fulgurations* de la Divinité. Ses attributs essentiels sont la *puissance*, la *connaissance*, la *volonté*; à ces attributs correspondent dans les âmes le *sujet*, qui en est la base, la faculté de *perception*, et celle d'*appétition*. La créature est *active* en raison de sa perfection, *passive* en tant qu'elle est imparfaite. Les mouvements des monades sont réglés les uns sur les autres de manière à produire le meilleur des mondes possibles. En vertu de cette *harmonie préétablie* entre elles, chaque substance, par ses rapports, exprime toutes les autres; elle est un miroir vivant de l'univers, chacune le réfléchissant à sa façon et de son point de vue : de là la plus grande variété en même temps que le plus grand ordre et la plus haute perfection possibles. Tout corps particulier se ressent de tout ce qui arrive dans le monde, de telle sorte que celui qui verrait tout, pourrait lire en chacun ce qui se fait et se fera partout. Mais une âme ne peut voir en elle-même que ce qui y est représenté distinctement. Elle se représente plus clairement le corps qui lui est affecté, et par là même l'univers que celui-ci exprime par ses rapports. Tout corps organique est une machine divine, qui est encore machine dans ses moindres parties, ce qui n'a pas lieu dans les ouvrages de l'homme, et fait la différence entre l'art divin et notre art. Il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, et dans la moindre partie de la matière il y a un monde de créatures. Il y a métamorphose, mais point métempsycose

dans les animaux; il n'y a point d'âme sans corps : Dieu seul en est exempt. L'accord entre les mouvements du corps et ceux de l'âme est une conséquence de l'harmonie universelle. L'âme étant naturellement *représentative* de l'univers, il doit y avoir identité parfaite entre le système des perceptions et celui des phénomènes. Les âmes raisonnables sont à la fois des miroirs vivants du monde et des images de la Divinité, et capables de s'élever à la connaissance du système universel. Elles forment la cité de Dieu, un monde moral dans le monde physique, dont Dieu est le roi et le père; et comme le même Dieu est l'architecte de l'univers et le monarque de la cité des esprits, il doit y avoir de l'harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce. Cette harmonie nous garantit une juste rémunération de nos actions, et doit nous inspirer, avec une pieuse résignation, une foi vive en la divine Providence.

Un des côtés les plus vrais et les plus intéressants de cette grande philosophie, c'est celui qui a pour objet l'interprétation de la nature, et il importe d'ajouter à ce que nous venons d'en indiquer quelques traits de plus. Nous les tirons du petit traité *De ipsa natura* (1698) et d'une lettre à Bossuet du 8 avril 1692. Dans le premier, il déclare qu'on ne peut concevoir les choses autrement que se développant organiquement, selon leur essence et d'après une sorte de *prédélinéation;* qu'il faut admettre en elles une force active innée. Le mécanisme des corps doit s'expliquer par un principe plus élevé qu'un principe matériel et la raison mathématique; il faut le déduire d'une source métaphysique, pour ainsi dire, d'une force innée purement intelligible, qui émane elle-même de Dieu. « La souveraine sagesse, écrit-il à Bayle, agit en parfait géomètre; la véritable physique doit être puisée à la source des perfections divines; il faut faire découler la philosophie de la nature des attributs de Dieu, et tout expliquer par les causes finales. » Leibnitz admet dans les formes, si ce n'est dans les forces de la nature, la loi de continuité. « Il n'y a de repos parfait nulle part, ni solidité, ni fluidité absolues, écrit-il à Bossuet. Tout, sans doute, se fait mécaniquement sous la loi de continuité; mais les principes de cette mécanique infinie dépendent d'une cause immatérielle. La nature n'est pas, comme le dit Fontenelle, la boutique d'un simple ouvrier : il y a de l'infini partout, et toute cette variété infiniment infinie est animée par une sagesse architectonique plus qu'infinie. Il y a partout de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour ainsi dire, de la morale. Toute la nature est pleine de miracles, de merveilles, de raison où l'esprit se perd et ne comprend plus, bien qu'il sache que cela doit être ainsi. On admirait jadis la nature sans la comprendre; les cartésiens ont commencé à la croire si facile, qu'on est allé jusqu'au mépris. Il faut l'admirer avec intelligence et reconnaître que plus on l'étudie, plus on y découvre de merveilles, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes est ce qu'il y a pour nous de plus grand et de plus incompréhensible. »

Un des ouvrages les plus importants de Leibnitz et un des fruits les plus mûrs de son esprit, ce sont les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703) : c'est une critique directe du grand ouvrage de Locke, sous la forme d'un dialogue entre Philalèthe et Théophile, dont le pre-

mier expose le système du philosophe anglais, et le second celui de Leibnitz, d'après le plan même de l'*Essai sur l'entendement humain.* Tout au commencement, Théophile expose et résume les principes généraux de la philosophie de Leibnitz; il dit entre autres : « Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison; il semble qu'il prend le meilleur de tous les côtés, et qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore. » Leibnitz est plein d'estime pour Locke, et il s'applique moins à le réfuter qu'à le compléter en le rectifiant. A l'axiome du sensualisme : *Rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens,* il oppose cette vive réplique : *Rien, en effet, si ce n'est l'intelligence elle-même avec sa nature propre et ses fonctions;* et tandis que Locke compare l'entendement, à son origine, à une table rase ou à un bloc de marbre brut, dont l'expérience fait une statue, Leibnitz dit qu'il est semblable à un marbre de Paros, où sont marqués d'avance, par des veines naturelles, les contours et les formes de la future statue. Ainsi que tous les autres êtres, l'âme se développe spontanément selon sa nature et d'après une sorte de *prédélinéation.* Il y a des vérités innées virtuellement, mais il n'y a pas de pensées ou de propositions innées. La science morale est innée comme l'arithmétique; elle a besoin de se développer par la pensée et la vie. Dieu nous y porte d'ailleurs par des instincts, et l'homme est naturellement porté au bien avant que de savoir lire avec facilité dans la loi que Dieu a gravée dans son cœur.

Ses idées sur la philosophie du droit sont principalement exposées dans ses *Observations sur les principes du droit,* et dans une critique de Puffendorf. Il admet que le droit naturel est d'origine divine, à condition qu'on ne le fonde pas sur la seule volonté ou la seule puissance de Dieu, mais sur son entendement et sa sagesse. La justice, selon lui, est une bienveillance intelligente; elle est nécessaire et éternelle comme Dieu lui-même. Obéir à Dieu, c'est obéir à la raison souveraine; et agir selon la raison, c'est agir de telle sorte qu'il en résulte le plus grand bien possible. Dieu est l'auteur de tout droit, non par sa volonté arbitraire, mais par son essence même. Le bien et le mal sont tels nécessairement et en soi; c'est pour cela qu'un athée même pourrait croire à la justice comme en la géométrie. La sûreté n'est pas le principe suprême du droit, comme le veut Grotius, quoique ce qui est réellement utile à la société soit juste : car, au-dessus de la société civile, il y a la cité divine dont nous faisons également partie. La fin du droit naturel est le bien de ceux qui l'observent, son objet ce qui intéresse autrui et se trouve en notre pouvoir, sa source la lumière de l'éternelle raison divinement innée en nous.

Leibnitz s'est placé parmi les théologiens les plus illustres de son temps, surtout par son *Discours de la conformité de la raison avec la foi,* qui précède la *Théodicée,* et par sa correspondance avec Bossuet et avec Pélisson. Mais il serait difficile de dire qu'elles ont été exactement ses opinions en cette matière. On l'accuse, dit Fontenelle, de n'avoir été qu'un rigide observateur du droit naturel. D'un autre côté, surtout depuis la publication posthume de son prétendu *Système théologique,* on a soutenu qu'il avait été secrètement catholique romain. Tout

récemment encore, tandis que M. Guhrauer nous le présente comme le philosophe chrétien par excellence, M. Ritter soutient qu'il fut indifférent sur toutes les confessions chrétiennes, et sur le christianisme lui-même. Ce qui est vrai, c'est que Leibnitz était rationaliste, comme le furent les Pères de l'Eglise grecque et la plupart des docteurs scolastiques, en ce qu'il s'appliquait comme eux à démontrer la possibilité rationnelle des vérités révélées, la conformité de la foi avec la raison, dans l'intérêt de la première plutôt que dans celui de la seconde. Plus d'une fois il lui est arrivé de faire valoir les droits de la raison d'une manière absolue. Il a peine à croire à la damnation de ceux qui ont forcément ignoré le christianisme ou que le raisonnement en éloigne. Dans sa correspondance avec le converti Pélisson, à une époque où le mot *tolérance* était encore un néologisme mal sonnant, il osa se déclarer pour la liberté religieuse, tout en faisant des vœux pour l'union de l'Eglise. Avec de pareils sentiments, on est supérieur à tout esprit de secte. On peut dire que Leibnitz fut protestant par le jugement, et catholique par l'imagination et par esprit de système. Dans sa correspondance même avec Bossuet, au milieu des concessions qu'il fait à l'Eglise romaine, on retrouve partout l'esprit protestant dans ce qu'il a de plus essentiel, et ce qu'on a intitulé son *Système théologique* est moins l'expression de son opinion personnelle qu'un exposé raisonné de la doctrine catholique, destiné à servir de base aux négociations entamées pour la réunion des églises dissidentes. Le titre lui-même est une invention des éditeurs; selon M. Guhrauer, le manuscrit devait être intitulé *Exposition, par un protestant, de la doctrine de l'Eglise catholique, pour rétablir la paix de l'Eglise.* Leibnitz voyait parfois les choses de trop haut pour les bien voir. C'est ce qui explique pourquoi il ne comprit pas la vanité d'un tel projet dans un temps où Louis XIV venait de révoquer l'édit de Nantes. Evidemment, la réunion ne pouvait réussir sans de mutuelles concessions. Or, Bossuet déclara péremptoirement que son Eglise ne se relâcherait d'aucun point de doctrine défini. Leibnitz répond que la difficulté n'est pas d'amener les dissidents à reconnaître l'autorité de l'Eglise universelle, mais de leur prouver que certaines décisions étaient réellement émanées d'elle. Il admet l'infaillibilité de l'Eglise, mais il demande où est l'Eglise. Il use largement du droit de libre examen et nie formellement que l'Eglise n'ait jamais innové dans la foi. Pour Leibnitz, il y avait deux partis, le parti romain et le parti d'Augsbourg, qu'il s'agissait de réunir à l'Eglise universelle. Pour Bossuet, au contraire, il n'y avait qu'un parti qui s'en était séparé à tort et qu'il voulait bien se prêter à ramener à son Eglise, qui était évidemment l'Eglise véritable. « Vos livres sont excellents, lui écrit Leibnitz, pour achever ceux qui chancellent déjà; mais ils sont impuissants contre ceux qui, à *vos préjugés de belle prestance*, opposent d'autres préjugés; » entendant par là des croyances vraies ou fausses auxquelles nous attache notre habitude de voir et de sentir, raisons de sentiment, qui constituent notre foi intime et qui ne peuvent se transmettre.

Ce que, du reste, Leibnitz regardait comme le fond de la piété et de la sagesse, ce que, selon lui, l'éducation, la science et les arts doivent

s'accorder à répandre parmi les hommes, c'est la conviction de la beauté de la vie future, laquelle conviction pour lui est identique avec l'amour de Dieu et de l'harmonie des choses. Il veut que la piété soit gaie et sereine. « Les Sybarites, dit-il dans ses *Pensées diverses* (Méditations variées), décernaient des récompenses à ceux qui avaient inventé quelque nouveau genre de plaisir. Pour moi, j'estime que celui-là aura le mieux mérité de la république chrétienne qui trouvera le meilleur moyen d'allier la plus grande sérénité possible à la piété. »

En général, Leibnitz, malgré le sentiment qu'il avait de sa supériorité, était en toutes choses plein de modération et éloigné de tout esprit absolu et exclusif. Il doutait que l'homme fût capable d'une connaissance parfaite. Il juge avec équité ses prédécesseurs et ses contemporains. Il fut un des premiers qui aient philosophiquement apprécié l'histoire de la philosophie; il était éclectique dans le sens le plus élevé et le plus philosophique de cette expression. « La vérité, dit-il sur la fin de sa vie, est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée ou enveloppée, affaiblie, mutilée, corrompue par des additions. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, dans les *antérieurs*, on tirerait le diamant de la mine, la lumière des ténèbres, et l'on arriverait ainsi à une philosophie durable (*perennis quædam philosophia*). »

Leibnitz lui-même a été un des principaux ouvriers de cette philosophie perpétuelle. Ses hypothèses et les solutions fondées sur elles ont eu le sort de toutes les hypothèses sur des questions évidemment insolubles; mais ses principes généraux sur l'autorité de la raison, sur la nature de l'esprit, sur la nature en général, sur l'harmonie universelle, sur le gouvernement du monde par la Providence, sur le rapport de Dieu avec les créatures, ses principes de droit et de morale, si l'on fait abstraction de la manière dont ils sont formulés, son rationalisme réaliste, sont acquis à la science philosophique, aux yeux d'une critique qui s'attache moins à la forme de la pensée qu'au fond. Après avoir vivement remué les esprits au moment de leur apparition dans le monde, ses ouvrages sont encore aujourd'hui une mine féconde d'instruction et d'édification philosophique.

Il n'existe pas encore une édition complète des œuvres de Leibnitz. Ses écrits philosophiques ont été recueillis en partie par Raspe (in-4°, Amst., 1765), et d'une manière plus complète par M. Erdmann de Halle (*Opera philosophica*, in-4°, Berlin, 1839-1840). On en trouve la partie la plus importante dans les *Œuvres de Leibnitz*, publiées par M. Jacques (2 vol. in-12, Paris, 1842). Son système a été exposé par Ludovici, par Condillac, par Maine de Biran, dans la *Biographie universelle*, par Feuerbach (*Darstellung und Kritik der Leibnitzichen Philosophie*, 1837), par Erdmann (*Leibnitz, etc.*, Leipzig, 1842), et récemment par M. Damiron dans son *Histoire de la philosophie au* XVII^e *siècle*. Sa vie a été écrite par Eckhardt, Fontenelle, Kæstner, Bailly, et avec le plus de détails par M. Guhrauer (en allemand, 2 vol. in-12, Breslau, 1842). J. W.

**LEMME** [en grec λῆμμα, de λαμβάνω, prendre, recevoir; *sumptio* en latin]. C'est le nom qu'on donne en philosophie et en mathématiques à

une proposition préliminaire qui sans avoir un rapport direct avec une autre proposition qu'il s'agit de prouver, sert pourtant à en préparer la démonstration. C'est ainsi que pour établir une proposition de mécanique, on peut commencer par s'appuyer sur une proposition de géométrie qui ne paraît pas se lier d'une manière très-évidente à la première.

**LÉON HÉBREU**, philosophe juif qui se rendit célèbre, au commencement du XVI[e] siècle, par ses *Dialogues d'amour*, est connu parmi ses coreligionnaires sous le nom de Juda Abravanel. Il était fils premier-né du célèbre don Isaac Abravanel, qui, né à Lisbonne en 1437 de parents riches et distingués, fut conseiller d'Alphonse V, roi de Portugal, et ensuite (depuis 1484) de Ferdinand le Catholique. Notre Léon ou Juda naquit à Lisbonne, nous ne savons dans quelle année, mais probablement entre 1460 et 1470. Après la mort d'Alphonse V, en 1481, Isaac Abravanel, accusé de complot, fut forcé de s'enfuir en Espagne, où sa famille, dépouillée de ses biens, le suivit quelque temps après. Le cruel édit de 1492 ayant obligé les juifs de quitter l'Espagne, la famille Abravanel se rendit à Naples, où don Isaac trouva un accueil gracieux auprès du roi Ferdinand, et sut se mettre en crédit à la cour; il conserva la même position sous le fils de Ferdinand, Alphonse II, et, lors de l'invasion des Français, il suivit ce malheureux monarque dans sa fuite en Sicile. Léon, qui jusqu'ici avait partagé toutes les vicissitudes de son père, s'établit plus tard comme médecin à Naples et ensuite à Gênes. Dès l'an 1502, il acheva l'ouvrage qui a fondé sa réputation et qu'il composa en italien sous le titre de *Dialoghi di amore*. Les autres détails de sa vie, ainsi que la date de sa mort, nous sont inconnus.

Quelques auteurs ont prétendu que Léon embrassa le christianisme; mais ce fait n'a pas le moindre fondement. Il est vrai que, dans un passage du troisième dialogue, saint Jean l'Evangéliste figure à côté d'Hénoch et du phophète Elie, qu'on dit être *immortels en corps et en âme*, et c'est précisément de ce passage que des hommes qui n'avaient pas lu attentivement les *Dialogues d'amour* ont cru pouvoir conclure que l'auteur s'était fait chrétien. Mais il faudra nécessairement admettre avec Wolf (*Bibliotheca hebræa*, t. III, p. 318) que les mots *et ancora san Giovanni Evangelista* ont été interpolés par les censeurs romains : car il est certain que Léon, en écrivant ses *Dialogues*, était juif. Sans insister sur l'invraisemblance d'une conversion de Léon du vivant de son père Isaac (mort en 1509), nous ferons remarquer qu'on trouve dans les *Dialogues* un grand nombre de passages qui montrent que l'auteur professait le judaïsme : plusieurs fois, en parlant de Maimonide, il l'appelle (fol. 100 *a* et 174 *a* de l'édition de Venise, 1572) « il *nostro* rabbi Moïse; » de même, en citant Avicebron, il dit (fol. 151 *b*) : « Il *nostro* Albenzubron nel suo libro *de Fonte vitæ*. » Il se sert, pour fixer l'époque de la création, du calcul des juifs, qu'il appelle (fol. 151 *a*) *la vérité hébraïque* : « Siamo secondo la verità hebraica a cinque mila ducento sessanta due, dal principio della creazione » (année qui correspond à 1502); enfin, dans un autre passage (fol. 147 *a*), l'auteur fait connaître sa religion dans les termes les moins

équivoques, en disant : « Noi tutti che chrediamo la sacra legge mosaica, etc. » Il n'en faut pas davantage pour montrer que l'auteur des *Dialogues d'amour* était resté fidèle à la religion juive. On ne saurait admettre, non plus, qu'il ait plus tard changé de religion : car il est mentionné dans les termes les plus honorables, par les rabbins Guedalia Jahia (dans le *Schalschéleth ha-kabbala*), et Azaria de' Rossi (dans le *Meor énaïm*), tous deux du XVI[e] siècle, et Imanuel Aboab, dans sa *Nomologia* (au commencement du XVII[e] siècle) en fait un éloge pompeux.

Léon est l'unique représentant, parmi les juifs, de ce nouveau platonisme qui, introduit en Italie par le Byzantin Gémiste Pléthon et par son disciple le cardinal Bessarion, fut propagé avec enthousiasme par Marsile Ficin, et que le comte Jean Pic de la Mirandole maria avec le mysticisme de la kabbale juive. Les *Dialogues* de Léon ont pour sujet principal l'amour dans l'acception la plus vaste et la plus élevée de ce mot, l'amour sous ses divers aspects, dans Dieu et dans l'univers, dans l'humanité et dans les plus viles créatures, dans l'intelligence et dans les sens. C'est autour de ce centre que se groupent les considérations et les doctrines les plus variées, et les interprétations des traditions bibliques et des fables grecques, entre lesquelles l'auteur fait souvent d'ingénieux rapprochements.

L'ouvrage se compose de trois dialogues entre Philon et son amante Sophie. Le premier dialogue traite de l'*essence de l'amour*. Philon ayant déclaré à Sophie que la connaissance qu'il avait d'elle éveillait en lui l'amour et le désir, Sophie soutient que ces deux sentiments ne s'accordent pas ensemble, ce qui amène l'auteur à les définir chacun à part et à examiner en quoi ils diffèrent. Dans ce but il les considère sous trois points de vue, distinguant dans ce qu'ils ont pour objet, l'utile, l'agréable et l'honnête. Il passe en revue les différents biens dignes d'être aimés et désirés; l'amour de l'honnête est le plus élevé; l'amour de Dieu, par conséquent, est ce qu'il y a de plus sublime : car Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes les actions honnêtes ou morales. Mais ce n'est que bien imparfaitement que Dieu peut être reconnu par notre intelligence et aimé par notre volonté. Recherchant ensuite en quoi consiste la vraie félicité de l'homme, l'auteur réfute plusieurs opinions émises à cet égard, et conclut que le vrai bonheur est dans l'union de notre intelligence avec l'intellect actif, que l'auteur identifie avec Dieu. L'union, qui se fait par la contemplation, ne peut avoir lieu qu'imparfaitement dans cette vie; mais elle sera parfaite et perpétuelle dans la vie future. Revenant à son sujet, l'auteur montre que les amours sensuels ne peuvent aboutir qu'à la satiété et et au dégoût, et il cite pour exemple l'amour qu'Amnon, fils de David, éprouva pour sa sœur Thamar. Cet amour est engendré par le désir, tandis que le vrai amour engendre le désir et fait désirer à la fois l'union spirituelle et corporelle, de manière que les amants se transforment, pour ainsi dire, l'un dans l'autre et se confondent en un seul être. Cet amour, purement intellectuel, est père du désir et fils de la raison et de la connaissance.

Le deuxième dialogue traite de *l'universalité de l'amour*. Il y a cinq causes d'amour communes aux hommes et aux animaux : le désir de

la génération, la suite de la génération, ou les rapports des parents et des enfants, le bienfait ou la reconnaissance, la similitude ou l'homogénéité de l'espèce, et le commerce habituel. Chez l'homme l'intelligence rend ces cinq causes plus fortes ou plus faibles; l'amour dans l'homme est plus parfait et plus noble. Il y a dans l'homme deux autres causes d'amour, qui n'existent pas dans les animaux : la conformité du naturel et du tempérament dans deux individus, et les qualités morales et intellectuelles par lesquelles l'homme se fait aimer de ses semblables. Philon passe ensuite aux choses inanimées qui ont aussi certaines inclinations naturelles qu'on peut appeler amour : l'amour qui, dans les corps inanimés n'est qu'une certaine attraction naturelle, est à la fois naturel et sensible dans les animaux; dans l'homme il est naturel, sensible et rationnel. En exposant à Sophie l'amour des éléments, des corps célestes et, en général, de toutes les parties de l'univers, Philon parcourt tout le domaine de la physique et de la cosmologie, et présente l'homme comme l'image de l'univers ou comme microcosme. Abordant les amours des dieux de la fable, il explique plusieurs allégories d'un grand nombre de mythes grecs, et caractérise, en passant, la méthode de Platon et celle d'Aristote, dont l'un, tout en se débarrassant des chaînes du rhythme et écrivant en prose, a pourtant fait intervenir dans ses écrits la poésie et la fable, tandis que l'autre a préféré un style sévère et purement scientifique. En dernier lieu il aborde l'amour des intelligences pures, celle des sphères célestes; la cause pour laquelle ces intelligences meuvent leurs sphères respectives est en Dieu, objet de leur amour. Enfin, l'esprit vivifiant qui pénètre le monde et le lien qui unit tout l'univers, c'est l'amour, sans lequel il n'y aurait ni bonheur ni existence.

Le troisième dialogue traite de *l'origine de l'amour*, et ici l'auteur aborde les plus hautes questions métaphysiques. Avant d'entrer en matière, il fait une digression sur l'extase, qui nous soustrait aux sens plus encore que le sommeil; l'âme, dans cet état, s'attachant à l'objet désiré et contemplé, peut promptement abandonner le corps. L'âme étant, selon Platon, d'une nature à la fois intellectuelle et corporelle, peut facilement passer des choses corporelles aux choses spirituelles, et *vice versâ*. Elle est inférieure à l'intellect abstrait, qui est d'une nature uniforme et indivisible. Dans l'univers, le soleil est l'image de l'intellect et la lune celle de l'âme; la lune tient le milieu entre le soleil lumineux et la terre ténébreuse. Dans l'éclipse solaire, lorsque, au moment de la conjonction, la lune s'interpose entre le soleil et la terre, elle reçoit seule la lumière du soleil dans sa partie supérieure, et abandonne la terre aux ténèbres; de même l'âme, dans sa conjonction avec l'intellect, reçoit seule toute la lumière intellectuelle et abandonne le corps. C'est ainsi que meurent les hommes pieux et saints dans l'extase ou la contemplation; c'est de cette manière que moururent Moïse et Aaron *par la bouche de Dieu*, comme dit l'Écriture, ou par un baiser de la Divinité, c'est-à-dire enlevés par la contemplation de l'amour. — Abordant ensuite le sujet de ce troisième dialogue, l'auteur examine successivement ces cinq questions : *si* l'amour naquit, *quand*, *où*, *de qui* et *pourquoi* il naquit. — Il résulte de tout ce qui précède que l'amour existe; il est le désir qui entraîne vers ce qui plaît. Examinant les définitions de

l'amour données par Platon et Aristote, dont l'un cherche l'objet de l'amour dans le beau et l'autre dans le bon, l'auteur développe les idées du beau et du bon, et montre que la définition d'Aristote, plus générale et plus complète, embrasse aussi bien l'amour divin que l'amour humain. L'amour procède évidemment d'autre chose : il est le produit de l'objet aimé et de celui qui aime; le premier est l'agent ou le père, le second peut être considéré comme la matière passive ou comme la mère. Le beau, le divin, n'est pas dans celui qui aime, mais dans l'objet aimé, qui, par conséquent, est supérieur à l'autre. A la vérité il arrive aussi que ce qui est supérieur aime ce qui est inférieur; mais alors il manque toujours au supérieur une certaine perfection qu'il trouve dans ce qui est inférieur, et ce dernier, sous ce rapport, a une certaine supériorité. En Dieu seul, qui est la perfection absolue, l'amour ne peut supposer aucun défaut, et en effet l'amour que Dieu a pour la création n'est autre chose que la volonté d'augmenter la perfection et le bonheur des créatures. — Pour établir *quand* naquit l'amour, l'auteur développe les trois principaux systèmes sur l'origine de toute chose : celui d'Aristote, qui soutient l'éternité du monde; celui de Platon, qui admet un chaos éternel, mais qui attribue un commencement à la formation du monde; et celui des croyants qui admettent la création *ex nihilo*. Il montre que les opinions de Platon sont d'accord avec celles des kabbalistes qui admettent que le monde ne dure qu'un certain temps au bout duquel il retombe dans le chaos pour être ensuite créé de nouveau. Le monde inférieur a toujours six mille ans d'existence, et le chaos dure mille ans; par conséquent, la création a lieu tous les sept mille ans. Le monde supérieur ou le ciel dure pendant sept périodes du monde inférieur ou quarante-neuf mille ans; il retombe également dans le chaos pendant mille ans et se renouvelle, par conséquent, tous les cinquante mille ans. Revenant à son sujet, l'auteur remonte au premier amour qui est celui que Dieu a pour lui-même, l'amour de Dieu connaissant et voulant envers Dieu la souveraine beauté et la souveraine bonté. Ce premier amour est éternel comme Dieu lui-même. Dieu est l'unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, ou, comme disent les péripatéticiens, de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible. Le second amour, ou le premier qui naquit, est celui que Dieu a pour l'univers; ici trois différents amours se rencontrent : l'amour de Dieu envers le père et la mère du monde, engendrés de Dieu et qui sont l'intellect premier et le chaos; l'amour réciproque de ces parents du monde; et l'amour mutuel de toutes les parties de l'univers. Selon l'opinion d'Aristote, ces trois amours sont éternels; selon Platon, le premier est éternel et les deux autres naquirent au commencement du temps ou à la création; selon les croyants, et l'auteur est de ce nombre (*come noi fideli crediamo*), les trois amours naquirent successivement au commencement de la création (fol. 160 *a*). La question de savoir *où l'amour naquit* se trouve réduite au dernier des trois amours dont nous venons de parler, ou à l'amour mutuel des parties de l'univers; et Philon montre à Sophie que cet amour naquit au monde des anges ou des intelligences pures, qui ont la connaissance la plus parfaite de la beauté divine, et qu'il se communiqua de là au monde céleste, ou aux sphères, et au monde sublunaire. Ici l'auteur développe la théorie de l'émanation dans

les diverses nuances qu'elle avait prises chez les Arabes, fait ressortir quelques points dans lesquels Averrhoès diffère des autres philosophes de sa nation, et montre comment la beauté divine se communique successivement aux divers degrés de la création, jusqu'à l'intellect humain. — La quatrième question, celle de savoir *de qui* naquit l'amour, conduit l'auteur à l'interprétation des diverses fables des poëtes anciens sur la naissance d'Eros ou Cupidon, et à celle des allégories du double Eros, de l'Androgyne et de Poros et Penia, qu'on rencontre dans le *Banquet* de Platon; l'allégorie de l'Androgyne est empruntée, selon Léon, au récit mosaïque de la création de l'homme et de la femme. L'auteur arrive enfin à cette conclusion, que le beau et la connaissance sont le père et la mère de l'amour. En considérant le beau sous toutes ses faces, il arrive à parler des *idées* de Platon, et il montre qu'il y a harmonie parfaite entre Platon et Aristote, et qu'ils ne font qu'exprimer les mêmes idées sous des formes différentes. — La cinquième et dernière question est relative au but final de l'amour; ce but c'est le plaisir que trouve celui qui aime dans la chose aimée (*la dilettatione dell' amante nella cosa amata*). Le plaisir est considéré sous le rapport du bon et du beau, des vertus morales et intellectuelles, et l'on montre que le véritable but de l'amour de l'univers est l'union des êtres avec la souveraine beauté qui est Dieu.

Cette analyse imparfaite ne peut donner qu'une bien faible idée de la richesse des pensées développées dans les *Dialogues d'amour*, et de la profondeur avec laquelle les matières les plus variées y sont traitées. Les défauts de Léon sont ceux de son temps et de l'école à laquelle il appartenait. Son ouvrage n'est pas sans importance pour l'histoire de la philosophie : car il est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui chercha à réconcilier Platon avec Aristote ou avec le péripatétisme arabe, sous les auspices de la kabbale et du néo-platonisme. L'Italie rendait justice au mérite de cet ouvrage qui était assez grand pour faire pardonner à l'auteur étranger les défauts du style. La meilleure preuve de la sensation que firent pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle les *Dialogues* de Léon, ce sont les nombreuses éditions et traductions qui en ont été publiées. Outre l'*édition princeps*, imprimée à Rome en 1535, in-4°, il en parut à Venise cinq ou six autres qui toutes sont devenues fort rares; celle que nous avons sous les yeux a pour titre : *Dialoghi di amore di Leone Hebreo, medico, di nuovo corretti et ristampati in Venezia, appresso Nicolò Bevilaqua MDLXXII* : c'est un volume in-8° de 246 feuillets. Une élégante traduction latine des *Dialogues*, due à Jean Charles Sarasin (*Saracenus*), a été publiée à Venise, en 1564, in-8°, et reproduite dans le recueil édité par Pistorius, sous le titre de *Artis cabalisticæ, hoc est, etc.*, t. I<sup>er</sup>, in-f°, Bâle, 1587. Sur les trois traductions espagnoles, dont deux sont dédiées à Philippe II, on peut voir Rodriguez de Castro, *Biblioteca española*, t. I, p. 372. On a aussi deux traductions françaises des *Dialogues d'amour*, l'une de Pontus de Thiard, et l'autre de Denys Sauvage, dit le seigneur du Parc : cette dernière, dédiée à Catherine de Médicis, a pour titre : *Philosophie d'amour de M. Léon Hébreu, traduicte d'italien en françoys, par le seigneur du Parc, Champenois*; in-12, Lyon, 1559.

Nous ne savons si Léon a fait d'autres ouvrages. De Rossi (*Diccion. storico degli autori ebrei*, t. I, p. 29) le croit auteur de *Drusilla*, drame pastoral composé, selon Tiraboschi, par *Leone Ebreo*. Mais le nom de Léon était très-commun parmi les juifs d'Espagne, de Provence et d'Italie; généralement ceux qui en hébreu s'appelaient Juda, adoptaient le nom de *Leon* ou *Leone* (lion), par allusion à un passage de la bénédiction de Jacob (*Genèse*, c. 49, ✝ 9). — Le *Leo Hebræus*, mentionné par Pic de la Mirandole (*Disputationes in astrologiam*, lib. IX, c. 8 et *passim*), comme auteur de *Canons* astronomiques, et que Wolf (t. Ier, p. 436) croit être le même que notre philosophe, est très-probablement *Levi ben-Gerson*. *Voyez* JUIFS.

Un autre Léon Hébreu, ou Juda, dit Messer Leone de Mantoue, s'est fait connaître au XVe siècle par divers ouvrages de philosophie. Nous avons de lui des commentaires sur quelques parties de l'*Organon* d'Aristote, et un traité de logique sous le titre de *Michlal yophi*, achevé en 1455. Ces ouvrages existent parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque royale. S. M.

**LEONARDUS ARETINUS**, ou plutôt Léonard BRUNI D'AREZZO, célèbre à tant de titres, doit être compté parmi les érudits du XVe siècle qui contribuèrent le plus efficacement à la restauration de la philosophie ancienne. Né en 1369 dans la ville dont il porte le nom, il étudia le grec sous le docte Emmanuel Chrysoloras, et, s'étant bientôt fait connaître autant par son savoir que par son aptitude aux emplois publics, il fut tour à tour secrétaire apostolique auprès d'Innocent VII, de Grégoire XII, d'Alexandre VI et de Jean XXIII, et chancelier de la république de Florence; il mourut le 9 mars 1444. De ses nombreux ouvrages, ceux qui concernent la philosophie sont, pour la plupart, des traductions. En voici les titres : 1° *Aristotelis de Moribus ad Eudemum latine, Leonardo Aretino interprete*, Louvain, 1475 : cette traduction a été réimprimée à Paris en 1560, in-4°, et en 1692, in-8° ; — 2° *Aristotelis Ethicorum libri decem* : cette traduction de l'*Ethique à Nicomaque* a été publiée pour la première fois à Paris par Henri Estienne, en 1504; une seconde édition, sortie des mêmes presses, porte la date de 1510. Josse Bade d'Asch l'a réimprimée en 1516; — 3° *Aristotelis Politicorum libri octo*, Venise, 1504, 1505, 1511 et 1517, suivant le P. Niceron; Bâle, 1530, suivant Mehus; — 4° *Aristotelis Œconomicorum libri*, ib., 1538; — 5° *Apologia Socratis*, Bologne, 1502. Il existe à la Bibliothèque du roi un exemplaire de cette édition, enrichi de notes manuscrites de J.-A. de Thou; — 6° *Marci Antonii vita, per Leonardum Aretinum e græco in latinum translata*, Bâle, 1542; — 7° *Platonis epistolæ per Leonardum Aretinum;* traduction inédite, dont il existe de nombreux manuscrits dans les bibliothèques d'Italie et de France. On en trouve cinq portés à l'ancien fonds de la Bibliothèque royale, sous les nos 8606, 8610, 8611, 8656, 8657; — 8° *Liber Platonis qui dicitur Phædon*, manuscrit dont il existe beaucoup de copies, dont deux inscrites au fonds ancien du roi, sous les nos 6279, 6568; — 9° *Platonis Gorgias, Phædrus, Crito*; traductions manuscrites qui se trouvent dans le recueil no 6568; — 10° *Xenophontis liber qui dicitur Tyrannus*, manuscrit que contient le même recueil;

— 11° *Leonardi Aretini de Aristotelis vita*, manuscrits de l'ancien fonds, n°s 1676, 5831, 5833, 6315.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les ouvrages de Léonard d'Arezzo soit dans son *Oraison funèbre* prononcée par Giannozzo Manetti, et publiée par l'abbé Méhus en tête de l'édition des *Epistolæ familiares*, in-8°, 1741, soit dans une notice bibliographique de Méhus qui précède cette édition des *Lettres* de Léonard d'Arezzo.

B. H.

**LEONICUS THOMEUS.** Nicolas Léonicus, surnommé Thoméus, est connu comme un des rénovateurs de la philosophie en Italie. Il descendait d'une famille grecque originaire d'Épire; mais il était né à Venise en 1457. A Venise et à Padoue, il étudia la littérature de l'ancienne Grèce sous les yeux et par les leçons d'un des plus célèbres réfugiés de Byzance, Démétrius Chalcondyle. Un célèbre thomiste du temps, Thomas de Vio-Cajétan, lui enseigna la philosophie scolastique; mais, à son insu, il lui inspira un tel dégoût pour la dialectique usée du moyen âge, que Léonicus prit la résolution de la combattre en lui opposant la pure logique d'Aristote. De l'Aristote traditionnel et mal compris, il en appela, un des premiers, à l'Aristote bien entendu et étudié dans ses œuvres restituées et retrouvées. C'était une innovation hardie, et cependant celui qui la tenta fut appelé à professer la logique et la médecine dans l'université de Padoue.

Dans ses deux chaires, Léonicus ne se borna point à expliquer les livres et à commenter les doctrines d'Aristote et de Galien, il initia aussi ses nombreux auditeurs, accourus d'en deçà et d'au delà des Alpes, aux beautés et aux sublimes élans du platonisme; il remit en honneur la manière de disserter des académiciens; il institua des conférences conformes à ce plan, il composa des traités clairs et élégants, des dialogues pleins d'intérêt dont la forme était empruntée de Cicéron; il se hasarda même à exposer un système néo-platonicien et mystique, analogue à celui de Marsile Ficin et du Vénitien Zorzi, système dont l'âme du monde est l'objet. Si, en effet, dans ses dialogues il s'occupe trop longuement à débrouiller l'origine et les mystères de ce qu'il nomme la divination naturelle, c'est qu'il considère la faculté de connaître tout entière comme une sorte de divination. Lorsque nous croyons sentir ou savoir, nous devinons, selon Léonicus; l'inspiration est, à plus forte raison, une pure divination; la divination elle-même est l'effet du rayonnement de l'âme universelle; c'est cette âme qui sent, pense et veut en nous, de même que hors de nous elle meut et anime toutes choses; c'est sa toute-présence qui explique la sympathie, l'antipathie, l'influence réciproque, toutes les relations qui peuvent exister dans le monde. Les conduits et les porteurs de l'action mutuelle et de l'influence constante de l'âme universelle sont très-variés : ce sont l'air, la lumière, les vapeurs, les rayons, les sons, les images, tout ce qui est en mouvement, tout ce qui est doué d'une forme, d'une couleur, d'une exhalaison quelconque. Par cette masse de moyens différents, l'âme, l'univers, Dieu agissent sur notre esprit comme sur notre corps, et deviennent ainsi les sources de l'inspiration et de la divination.

Ce n'est pas, au surplus, par ce genre de mysticisme assez commun au xvi<sup>e</sup> siècle, c'est par sa vive et ingénieuse polémique contre la philosophie régnante que Léonicus fut célèbre et utile : il ne cessa de rappeler ses contemporains aux monuments authentiques de la philosophie ancienne, déclarant les *sommes* et les *traités* de la scolastique « des citernes crevassées. » Il fit mieux encore en examinant avec modestie et circonspection, à la lumière de l'expérience et de la pratique, les questions agitées depuis des siècles avec une pesante subtilité dans l'enceinte de l'Ecole. Voilà pourquoi Erasme, le Bembe, Sadolet, Philalthée le louent et l'aiment tant. La postérité a confirmé leur approbation, en reconnaissant que Léonicus eut le double mérite d'ouvrir en Italie la série des péripatéticiens critiques et indépendants, et en Europe l'ordre des médecins humanistes, des vrais sectateurs d'Hippocrate. A Padoue, où il mourut en 1533, il fut le fondateur de l'école illustre qui a produit au xvi<sup>e</sup> siècle Pomponace, A. Nifo, Achillini, Passero, Zabarella, Cremonini. *Voyez* surtout l'*Historia varia* de Léonicus. C. Bs.

**LEONTIUM**, célèbre courtisane d'Athènes, attachée à la doctrine et aussi à la personne d'Epicure. Après la mort de ce philosophe, qui était déjà vieux lorsqu'il la connut, et, selon quelques-uns, dans le temps où il vivait encore et montrait pour elle l'amour le plus tendre, elle eut les mêmes relations avec Métrodore, le plus renommé d'entre les disciples d'Epicure. Elle unissait à la beauté les grâces de l'esprit et assez d'instruction pour composer des ouvrages de philosophie; elle en écrivit un contre Théophraste, dont Cicéron loue beaucoup le style ingénieux et plein d'atticisme, mais qu'il estime médiocrement pour la pensée. Il ne nous est resté aucun vestige de ce livre, non plus que les lettres de Leontium, qui excitaient l'admiration d'Epicure : celle qui nous a été conservée sous son nom parmi les lettres du rhéteur Alciphron est évidemment supposée, mais n'en est pas moins digne d'être consultée comme l'expression de certains faits conservés par la tradition : nous y voyons, par exemple, qu'Epicure était très-vieux quand il connut Leontium, et que, malgré son âge et les infirmités qu'il amène à sa suite, il l'aima avec la passion d'un jeune homme. Leontium eut une fille appelée Danaé, qui adopta le genre de vie et les opinions de sa mère, et mourut victime de son dévouement pour un de ses amants. On peut consulter sur Leontium : Diogène Laërce, liv. x, c. 5, 7 et 23. — Cicéron, *de Natura deorum*, lib. I, c. 33. — Pline, *Histoire naturelle*, liv. I, préface. — Ménage, *Historia mulierum philosophorum*, c. 70, dans son édition de Diogène Laërce.
X.

**LERÉES** (François), né à Domfront-en-Passais, en basse Normandie, dans les dernières années du xvi<sup>e</sup> siècle, étudia d'abord au collége de Caen, et de là se rendit à Paris, attiré par la renommée d'un maître célèbre nommé Padet, qui lui enseigna la physique et la métaphysique. Lerées fut, dans la suite, professeur au collége de la Marche; il mourut vers l'an 1640. Ce qui recommande sa mémoire, c'est son cours de philosophie publié par les soins d'un de ses auditeurs,

Malachias Kelly, sous ce titre : *Cursus philosophicus authore Fr. Lerées*, 3 forts volumes in-8°, Paris, 1642. Sa méthode est encore la méthode scolastique : il prend les livres d'Aristote, les commente et travaille à démontrer qu'on y trouve la saine doctrine, c'est-à-dire celle de maître Padet, et de son disciple maître Lerées. Quelle est cette doctrine? Un compromis entre le nominalisme et le réalisme rigides. Lerées déclare, sur la question de l'universel, que ce qui est semblable en plusieurs, comme l'être humain dans Pierre et l'être humain dans Paul, constitue véritablement une chose, une chose collective, mais non pas une nature indivise, séparée du multiple en ordre de génération et en acte, et substantiellement adéquate à l'idée même de l'un. Nous ne développerons pas ces conclusions : il suffit de les poser. Au moment où Lerées quittait le collége de la Marche, Descartes publiait à Leyde son *Discours de la Méthode*, donnant le signal de cette révolution qui devait briser toutes les chaires scolastiques et fonder la nouvelle philosophie. B. H.

**LESSING** (Gottlob-Ephraïm) naquit le 22 janvier 1729, à Camenz, dans la haute Lusace, province de la Saxe. Son père, qui était pasteur de la petite ville de Camenz, lui donna une éducation sévère, et voulut de bonne heure plier son esprit aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Il est probable que cette excessive dureté provoqua chez le jeune Lessing une résistance intérieure qui influa beaucoup sur la direction de toute sa vie. C'était une intelligence précoce, pleine de finesse et de fermeté. Nous en avons un curieux témoignage dans un écrit qu'il composa à l'âge de quatorze ans, pour le renouvellement de l'année (1743), et où il combat avec une singulière netteté ce rêve des religions et des mythologies, qui place à l'origine du monde une époque privilégiée, un âge d'or, dont l'humanité déchue ne saurait oublier la perte. Ce jeune esprit, si bien armé dès l'enfance, ne devait point accepter facilement le joug d'une religion qui, entre les mains d'un maître trop rigide, semblait exiger de lui le sacrifice de sa raison et de sa liberté. Envoyé à l'université de Leipzig en 1746 pour y étudier la théologie, il abandonna bientôt la carrière à laquelle on le destinait, et se livra tout entier aux lettres, à la poésie, au théâtre. Ses premiers écrits furent les comédies qu'il écrivit à Leipzig pendant ses années d'études, de dix-huit à vingt et un ans : essais timides et faibles, mais qui attestaient un talent plein d'ardeur et pouvaient annoncer de loin *Minna Barnhelm* et *Nathan le Sage*. Ce n'était pas cependant la poésie toute seule qui occupait l'étudiant de Leipzig : la fougue enthousiaste de son intelligence l'entraînait de tous les côtés à la fois; la philosophie, l'histoire, l'érudition, se partageaient son temps, et dans presque toutes les branches de la littérature, dans les principales directions de la pensée, le fils du pasteur de Camenz allait accomplir une révolution.

Une appréciation de Lessing tout entier ne saurait convenir à ce recueil. Nous ne pouvons suivre l'infatigable écrivain dans sa carrière si active, si brillamment remplie; le poëte, l'antiquaire, l'érudit ne nous appartiennent pas, et c'est le philosophe seulement que nous devons interroger. Or, Lessing ne s'est pas livré directement à l'étude de

la philosophie ; la science pure , la science des idées abstraites convenait peu à son ardente imagination ; mais cette philosophie générale qui s'applique à l'histoire, à la critique, à la théologie, n'a jamais suscité de représentant plus actif et plus digne.

Il y a certainement beaucoup de philosophie dans la critique littéraire de Lessing, dans ses *Lettres sur la littérature contemporaine*, publiées en société avec ses amis Moïse Mendelssohn et Nicolaï, dans sa *Dramaturgie de Hambourg*, dans ses savantes dissertations sur l'art antique; toutefois, l'analyse de ces divers travaux nous entraînerait hors du cercle qui nous est tracé. Le plus remarquable de ses travaux de critique, et le seul qui nous intéresse ici, c'est le *Laocoon*, ouvrage plein de science et de vues originales, dans lequel plusieurs problèmes de l'esthétique sont étudiés d'une manière supérieure. Le *Laocoon* n'est pas un livre d'esthétique spéculative; l'auteur n'a pas traité, comme Plotin, comme Kant et Hegel, la question du beau : il applique seulement ses théories à un cas particulier, aux rapports de la poésie et de la peinture. Il établit avec beaucoup de netteté le spiritualisme de l'art, et repousse ce principe de l'imitation d'où l'école sensualiste voudrait faire dépendre le secret de la beauté. Le mot d'Horace, *ut pictura poesis*, avait été commenté faussement, et l'on en faisait sortir des conséquences funestes; Lessing écrivit son livre pour marquer d'une façon précise les limites de la peinture et de la poésie : il ne voulut pas que l'une devînt une froide allégorie, ni l'autre une froide imitation de la réalité; et faisant de ces deux arts une étude fine et profonde, analysant avec une science très-sûre les ressources dont ils disposent, il écrivit un ouvrage qui s'adresse aux philosophes aussi bien qu'aux artistes et aux poëtes.

C'est surtout vers la fin de sa vie que Lessing eut de nombreuses occasions de toucher franchement aux questions philosophiques. Après avoir erré de ville en ville, après avoir parcouru toute l'Allemagne, suivant les caprices ou les besoins d'une existence toute littéraire, il s'était fixé enfin à Wolfenbüttel, où l'avait appelé la bienveillance d'un prince éclairé, et là, placé à la tête d'une riche bibliothèque, libre de satisfaire sa passion pour les livres et son insatiable curiosité, il commença une série de publications qui lui assurèrent un rang supérieur parmi les philosophes de son pays. La bibliothèque de Wolfenbüttel était extrêmement riche en manuscrits; Lessing y puisa avidement et y fit de précieuses découvertes. La première et l'une des plus considérables est celle du manuscrit de Bérenger de Tours; c'est dans cet ouvrage que le célèbre hérésiarque du XI^e siècle, après sa condamnation au concile de Rome en 1069, défend ses opinions contre l'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc, qui les avait attaquées, et donne une expression plus précise à son système. Lessing publia ce manuscrit avec un savant et lumineux commentaire (1770) ; il mit en évidence tous les passages importants qui éclairaient ou rectifiaient l'histoire ecclésiastique du XI^e siècle, et particulièrement la grande et obscure controverse de l'eucharistie. Cet excellent travail le plaça au premier rang parmi les critiques et les historiens de la philosophie, en même temps qu'il le désignait déjà à l'orthodoxie protestante comme un novateur audacieux. La seconde découverte qu'il fit à la bibliothèque de Wolfenbüt-

tel était une page inédite de Leibnitz sur la question de l'éternité des peines; l'opinion de Leibnitz, vaguement connue, faussement interprétée, était l'objet de conjectures très-diverses. Lessing s'appliqua à présenter dans tout son jour l'argumentation dans laquelle l'auteur de la *Théodicée* justifie ce dogme terrible en l'adoucissant. Ce qu'il y avait de plus intéressant que la question même, c'était la liberté de critique, la sagacité hardie que l'ardent écrivain portait dans ces périlleux sujets. Il allait bientôt étonner la théologie de son temps par des hardiesses plus fécondes, et ouvrir à la critique religieuse des horizons qu'elle ne soupçonnait pas. Au milieu des fragments littéraires ou historiques que le curieux érudit empruntait aux différents manuscrits de sa riche bibliothèque, entre des poëmes inédits des *Minnesinger* et des dissertations sur l'art du moyen âge, un travail parut intitulé *Fragments d'un inconnu* (1777), qui contenait tout un système sur la critique des livres saints. L'*Education du genre humain*, publiée trois ans après, en 1780, acheva de mettre en lumière l'audace philosophique de Lessing.

Bien qu'il soit difficile de démêler la pensée véritable de Lessing dans les *Fragments d'un inconnu* et dans les controverses qu'il soutint à cette occasion avec le pasteur Goeze, de Hambourg, on peut affirmer cependant que Lessing voulait, non pas attaquer le christianisme, mais l'élever au contraire, le transformer, en substituant à la vulgaire théologie de son époque, ce qu'il appelait *le christianisme de la raison*. Plus d'une fois, et, par exemple, dans la discussion sur l'éternité des peines, il lui était arrivé de prendre ouvertement parti pour les dogmes chrétiens. Ce qu'il poursuivait partout, c'était l'indécision, la timidité, la vulgarité de la théologie allemande du XVIII[e] siècle; il voyait les dogmes de la religion abandonnés par des théologiens pusillanimes, qu'effrayaient aussi les découvertes de la pensée; il craignait que la ruine des dogmes religieux n'entraînât pour longtemps la ruine des vérités philosophiques, et comme il croyait apercevoir dans l'avenir un christianisme supérieur, son ardent esprit, se portant de tous les côtés à la fois, secourait tour à tour, selon les besoins de la lutte, et le christianisme et la philosophie. De là des contradictions apparentes dans sa conduite; de là aussi les erreurs assez naturelles de ceux qui l'ont jugé si diversement. Il a pu être rayé du nombre des chrétiens par le pasteur Goeze, et revendiqué comme un catholique par Frédéric Schlegel. Une lettre qu'il écrit à son frère le 2 février 1774, indique très-nettement la fonction qu'il remplit dans ces débats si compliqués: « Si la maison de mon voisin menace ruine, s'écrie-t-il, et qu'il veuille la démolir, je lui viendrai en aide bien volontiers; mais s'il ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au contraire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîne ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruire ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui porter secours et je soutiens, malgré lui, ses constructions chancelantes. » Voilà l'explication vraie des principales controverses théologiques de Lessing. Quant au christianisme, il pensait qu'un âge viendrait où les esprits, plus familiarisés avec la philosophie, découvriraient dans ses dogmes un sens spirituel, une signification supérieure, qui enchanterait la raison. Pour atteindre ce but, rien de plus logique que ces deux manifestes. Dans les *Fragments d'un inconnu*, il ébranle

d'une main vigoureuse le fondement de la foi protestante, l'autorité absolue des livres saints; il s'efforce de prouver que la Bible et les Evangiles ne sont pas autre chose qu'un document historique, et que la critique a le droit de soumettre ce document à un examen sévère; il soutient que le christianisme n'est pas dans les Evangiles, que les Evangiles peuvent être modifiés par la critique, que la discussion peut en corriger le texte, l'annuler même, sans que pour cela le christianisme perde son fondement véritable, lequel est dans le cœur de l'homme et dans sa raison. Puis, après avoir ainsi préparé la transformation philosophique de la religion, il prophétise, dans l'*Education du genre humain*, ce nouvel âge du christianisme que rêvait son imagination ardente. Il répète, en les fondant sur des principes plus sûrs, les espérances enthousiastes que l'abbé Joachim, au XIII<sup>e</sup> siècle, avait répandues dans la société chrétienne : il annonce avec lui le troisième âge du monde, le règne du Saint-Esprit succédant au règne du Fils, comme celui-ci avait remplacé le règne du Père; et l'évangile définitif, l'évangile éternel qui remplacera l'évangile de Jésus en le complétant, de même que l'évangile de Jésus avait remplacé et accompli la loi de Moïse. Lui-même, il ne craint pas de se rattacher directement à ces éclatantes rêveries du moyen âge : « Peut-être, s'écrie-t-il, peut-être que certains rêveurs du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles avaient entrevu un rayon de cet évangile éternel; peut-être que leur seul tort est d'avoir annoncé dans un délai si prochain cette révélation supérieure. »

On voit quel mélange de poésie et de rationalisme élevé compose la philosophie de Lessing. Lessing mourut en 1781, un an après avoir publié l'*Education du genre humain*. Il paraît que dans les dernières années de sa vie il abandonna sa pensée à une autre direction. Cette âme mobile, impétueuse, agitée par de perpétuelles inquiétudes, ne pouvait se reposer nulle part, et, malgré son attachement à un christianisme transformé, on assure qu'il avait fini par accepter sans réserve les doctrines de Spinoza. C'est, du moins, ce que révéla Jacobi, peu de temps après la mort de Lessing, dans ses curieuses *Lettres à Mendelssohn*. D'après cette révélation, qui fit beaucoup de bruit en Allemagne, l'auteur de l'*Education du genre humain* aurait tout à fait renoncé au dogme de la personnalité divine. Jacobi rapporte longuement l'entretien confidentiel dans lequel Lessing lui aurait ouvert le fond de son âme : « *Lessing*. L'opinion orthodoxe sur la divinité ne peut plus me convenir. Ἓν καὶ πᾶν! voilà ma foi. — *Jacobi*. Dans ce cas, vous êtes volontiers d'accord avec Spinoza. — *Lessing*. Oui; s'il faut m'attacher à un maître, je n'en connais pas d'autre. — *Jacobi*. J'admire Spinoza, mais je crois que sa doctrine sera toujours un triste refuge. — *Lessing*. Tant que vous voudrez; et cependant.... connaissez-vous quelque chose de mieux ? Il n'y a pas d'autre philosophie possible que celle de Spinoza. » Que croire de ces paroles? Cet entretien des deux amis est-il un document auquel on puisse se fier sans réserve? Ou bien n'est-ce là qu'une situation passagère de son esprit, une brusque saillie de cette ardente pensée ? La révélation de Jacobi, si intéressante qu'elle soit, ne suffit pas pour que Lessing puisse être placé parmi les disciples de Spinoza. Sa philosophie véritable, celle qui anime tous ses écrits et qui se fait jour dans ses beaux fragments, c'est un spiritua-

lisme ardent, exalté, une ferme croyance à la personnalité de Dieu, ainsi qu'à la liberté de l'homme.

C'est aussi depuis la mort de Lessing qu'on a contesté au célèbre écrivain les deux écrits dont nous venons de parler, les *Fragments d'un inconnu*, et l'*Education du genre humain*. Il est certain, en effet, que le premier de ces deux ouvrages appartient à un ami de Lessing, à Reimarus, de Hambourg, philologue habile et penseur assez vigoureux, qui a donné une bonne édition de Dion Cassius et un *Traité de la religion naturelle* fort estimé en Allemagne. On ignora longtemps que Reimarus fût cet *inconnu* dont Lessing avait publié les audacieux *Fragments* comme une découverte de son érudition. En 1827 seulement, M. Gürlitz, professeur à Hambourg, établit par des preuves irrécusables que cet écrit était l'œuvre de Reimarus, et aujourd'hui, en Allemagne, c'est ce nom que porte le prétendu manuscrit de la bibliothèque de Wolfenbüttel. Il ne faut pas oublier cependant que Lessing y a mis la main, que ces fragments étaient annotés, commentés par ce vigoureux esprit, et qu'il leur a accordé la protection de sa propre pensée. On a prétendn aussi lui enlever l'*Education du genre humain;* mais cette tentative ridicule, après avoir fait d'abord quelque bruit, a été victorieusement repoussée par les juges les plus compétents. C'est à un médecin nommé Albert Thaers qu'on a essayé d'attribuer le petit chef-d'œuvre de Lessing; Albert Thaers, sans se nommer, aurait envoyé son ouvrage au bibliothécaire de Wolfenbüttel, qui s'en serait emparé et l'aurait publié en le modifiant. Voilà du moins ce qu'assure M. Wilhelm Cörte dans sa biographie d'Albert Thaers (Leipzig, 1839). M. Guhrauer a réfuté très-nettement les assertions de M. Cörte, et le savant historien de la littérature allemande, M. Gervinus, après un scrupuleux examen, ne permet pas qu'on mette en doute l'authenticité du célèbre écrit de Lessing.

Si Lessing n'occupe pas une grande place dans l'histoire de la philosophie proprement dite, s'il n'a pas consacré ses études à la science pure, il a rempli pourtant un rôle considérable et servi admirablement les intérêts de la pensée. Son influence sur l'Allemagne a été immense. C'est lui qui a ouvert à la théologie de son pays une carrière nouvelle, c'est lui qui a provoqué les travaux les plus hardis, les recherches les plus fécondes de l'exégèse contemporaine : Schleiermacher, de Wette, Gésénius, sont animés de son esprit. La philosophie lui doit beaucoup : non-seulement il a agi sur les lettres allemandes en leur communiquant une impulsion universelle, non-seulement il a inspiré au théâtre sa hardiesse originale, à Gœthe et à Schiller leurs inventions sublimes, à Herder son christianisme philosophique, aux historiens de l'Eglise, comme Planck et Spittler, leur critique ingénieuse et résolue; mais la métaphysique elle-même a profité de ses leçons et de ses exemples. Ce troisième âge du monde, ce règne du Saint-Esprit, dont il parle avec un poétique enthousiasme, a été prophétisé aussi par Fichte, Schelling et Hegel. Ce qui n'était chez lui qu'une croyance un peu vague et comme le rêve d'une belle imagination, est presque devenu un dogme positif entre les mains des métaphysiciens illustres. L'*Education du genre humain* pourrait se retrouver aisément dans la *Philosophie de la religion* de Hegel. N'oublions pas, non plus, les services qu'il a rendus

à la philosophie de son pays par les beaux exemples qu'il a donnés; ce n'est pas en vain qu'il a montré pendant toute sa vie un si ardent amour de la vérité, une aversion si franche pour l'équivoque. La philosophie doit reconnaître en lui un de ses plus dignes enfants, puisqu'il a donné le spectacle d'une âme vraie, et qu'il a été, dans des directions si nombreuses, un des maîtres de la culture intellectuelle.

Les œuvres complètes de Lessing ont été publiées à Berlin, en 30 volumes in-8°, 1771-1794. On en a donné depuis de nombreuses éditions. On peut consulter sur ses écrits philosophiques : l'intéressante *Notice* insérée dans l'édition de Leipzig, 1840, 1 seul vol. grand in-8°. — *Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par M. Gelzer (all.), in-8°, Leipzig, 1841.—Sur l'authenticité de ses écrits contestés : *Revue de théologie historique* (all.), année 1839, 4e cahier. — *Albert Thaers, sa vie et ses travaux*, par M. Wilhelm Cörte, in-8°, Leipzig, 1839. — *Histoire de la littérature allemande*, par M. Gervinus, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1843 (all.). — Sur le spinozisme de Lessing : Jacobi, *Lettres à Moïse Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, dans le tome IV des *Œuvres complètes*, in-8°, Leipzig, 1819. S. R. T.

**LEUCIPPE.** Nous ne savons rien de la vie de Leucippe; l'antiquité elle-même ne nous fournit à ce sujet que des conjectures; et ces conjectures se contredisent. Les uns font de notre philosophe un Milésien, sans doute parce qu'il s'est occupé surtout du monde physique, et que la plupart des anciens physiciens étaient de Milet. Les autres, observant que son système est évidemment dirigé contre la philosophie éléatique, et que, par conséquent, il devait d'abord avoir été nourri des principes de cette école, lui donnent pour patrie la ville d'Elée, et pour maître tantôt Parménide, tantôt Zénon, tantôt Mélissus. D'autres enfin, parce que Démocrite a été son disciple et que Démocrite était Abdéritain, le font naître et vivre à Abdère, et le placent à l'école du sophiste Protagoras. Nous n'en savons pas beaucoup plus sur le temps où Leucippe est né, où il enseignait sa doctrine, où il est mort; et ses rapports avec Démocrite ne peuvent pas nous aider à résoudre cette question, puisque la vie du disciple est enveloppée des mêmes ténèbres que celle du maître. Le seul fait que nous puissions affirmer avec confiance, parce qu'il est attesté par toute l'antiquité, c'est que Leucippe a été le créateur de la philosophie atomistique dans la Grèce, et que c'est lui qui en a fourni à Démocrite les principaux éléments. La tradition qui attribue l'invention de ce même système à un philosophe phénicien du nom de Moschus, plusieurs siècles avant la guerre de Troie, n'est pas assez sérieuse ni surtout assez précise pour faire tort à l'originalité de Leucippe; et quant à l'observation de Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, liv. VI, c. 2), que la philosophie atomistique a dû être connue dans la Grèce avant Leucippe et Démocrite, puisque déjà Anaxagore et Parménide s'élèvent contre l'idée du vide, cette observation ne peut pas affaiblir le témoignage unanime de tous les anciens historiens de la philosophie : car les atomes et le vide peuvent très-bien se concevoir séparément; et parce qu'on a attaqué celui-ci, il n'en résulte pas nécessairement que ceux-là fussent déjà imaginés.

Mais quelle est précisément la part de Leucippe dans le système

dont il est l'inventeur? Voilà ce qu'il n'est pas facile de décider : car Aristote et les autres écrivains de l'antiquité, qui font autorité en cette matière, citent rarement une opinion de Leucippe qu'ils n'attribuent en même temps à Démocrite, et réciproquement. Cependant il y en a quelques-unes dont l'honneur est exclusivement rapporté au premier. Aux idées de cette nature il faut ajouter celles qui sont nécessairement communes aux deux philosophes, et qui constituent les principes indispensables de leur système. En réunissant ces deux sortes d'éléments, on obtient les resultats que nous allons exposer.

Toute la doctrine de Leucippe, comme celle de Démocrite, se fondait sur l'existence du vide et celle des atomes. C'est lui seul, à ce qu'il paraît, qui a trouvé les preuves destinées à établir l'existence du vide. Ces preuves sont : 1° l'existence du mouvement, qui, en l'absence du vide, est tout à fait inconcevable et impossible; 2° la compressibilité de certains corps, comme, par exemple, le vin renfermé dans une outre; 3° ce fait, qu'on a beau entasser des cendres dans un vase, il y reste toujours assez de place pour y faire pénétrer une certaine quantité d'eau; 4° la nutrition des animaux, qui suppose assez de place entre les éléments des corps vivants pour y laisser pénétrer des éléments nouveaux. De ces divers phénomènes il tirait la conclusion que le non-être existe aussi bien que l'être, ou le vide aussi bien que le plein, et que ces deux choses se pénètrent l'une l'autre.

De cette pénétration mutuelle du vide et du plein résulte nécessairement la divisibilité de la matière; mais cette divisibilité a des limites, autrement il n'y aurait que du vide dans la nature. La démonstration de ce point appartient à Démocrite, non à Leucippe, qui s'est borné à l'affirmer, c'est-à-dire à admettre comme évidente de soi l'existence des atomes.

Le nombre des atomes est infini, aussi bien que le vide dans lequel ils nagent, et où ils forment par leur rencontre toutes les parties de l'univers. Les qualités qui appartiennent aux atomes paraissent avoir été nettement déterminées par Leucippe et conservées par Démocrite. Elles sont au nombre de trois : la solidité, la figure et le mouvement. La première de ces qualités est indestructible, la seconde varie à l'infini, enfin le mouvement, qui est également essentiel à tous les atomes, est cependant plus ou moins précipité selon leur forme. La forme ronde lui est plus favorable que les autres; de là vient que les corps les plus actifs et qui paraissent être les moteurs des autres sont composés d'atomes ronds. C'est Démocrite, et non Leucippe, qui a déterminé les différentes espèces de mouvements dont les atomes sont susceptibles.

La doctrine qui fait de l'âme un agrégat d'atomes ronds ou de feu a été commune aux deux philosophes, et est la conséquence trop directe de ce qui précède pour ne s'être pas présentée immédiatement à l'esprit de Leucippe. A cette doctrine se rattache celle de la vie, ou qui identifie la vie avec la respiration, qui la fait consister dans un flux et reflux d'atomes ronds. Mais c'est à Démocrite qu'il appartenait de faire sortir de ces grossières suppositions tout un système de psychologie. C'est lui, comme le dit expressément saint Clément d'Alexandrie (*Admonit. ad gentes*), qui a inventé les émanations ou images représentatives des corps, et qui a fondé sur cette hypothèse sa théorie de la sen-

sation, de la perception, des songes; enfin qui a donné à l'atomisme une théologie et une morale d'accord avec ses principes cosmogoniques. C'est donc à l'article Démocrite qu'il faut chercher l'exposition complète de la théorie des atomes; c'est là aussi que nous avons indiqué les auteurs à consulter tant sur Leucippe que sur Démocrite.

**LEVOYER** (Jean), en latin *Visorius*, né au Mans dans les premières années du XVIe siècle, nous est recommandé par son compatriote La Croix du Maine, comme un « homme docte en grec et en latin. » Le même bibliographe lui attribue des vers, de la prose, et nous ne savons quel ouvrage historique qui n'a jamais vu le jour; mais il oublie d'accorder même une simple mention à ses traites philosophiques. Professeur de philosophie au collége de Bourgogne, à Paris, J. Levoyer fut un des premiers adversaires du péripatétisme scolastique; il vint après Lefèvre d'Etaples, mais avant Ramus. On a de lui : *Compendiosa librorum Rudolphi Agricolæ de inventione Dialecticæ Epitome*, in-8°, Paris, 1534; — *Joannis Visorii ingeniosa nec minus elegans ad dialectices candidatos Methodus*, in-8°, ib., 1534; — *Topica Marci Tullii Ciceronis cum Anicii Manlii Boetii et Joh. Visorii commentariis*, in-4°, ib., 1538. Ce commentaire des *Topiques* a été souvent réimprimé avec ceux de Boëce et de Latomus; nous en connaissons six éditions. Dans sa *Méthode*, et dans l'épître dédicatoire annexée à son commentaire des *Topiques*, J. Levoyer nous donne quelques détails intéressants sur l'état de l'école de Paris vers le milieu du XVIe siècle. Les grandes querelles s'agitaient entre les Hiberniens au langage ténébreux (*tenebræ hibernicæ*), et les barbares espagnols (*hispanica barbaries*), c'est-à-dire entre les disciples de Duns-Scot et ceux de saint Thomas, dont les plus notables étaient alors quelques réguliers portugais, mais le public n'avait pas d'oreilles pour les entendre : compromise par les excès de l'argumentation syllogistique, la philosophie avait beaucoup perdu de son crédit, et l'étude à la mode était celle du droit civil.

Il y a une notice sur J. Levoyer dans les *Singularités histor. et littér.* de dom Liron, t. Ier, p. 470. L'abbé Goujet a pris soin de rappeler ses titres à la reconnaissance des philosophes, dans son *Histoire du collége royal*, t. Ier, p. 16 de l'édition in-12. B. H.

**L'HERMINIER** (Nicolas), né à Saint-Ulphace, au Maine, le 11 novembre 1657, fut un des notables adversaires du cartésianisme. Il a laissé une *Somme de théologie*, en 6 vol. in-8°. Le premier de ces volumes parut en 1700, et le dernier en 1719; il y en eut diverses éditions. Si nous ne pouvons nous occuper ici de tous les docteurs en Sorbonne qui prirent successivement la parole pour dénoncer à l'Eglise l'hétérodoxie des formules cartésiennes, nous devons ne pas omettre le nom de Nicolas L'Herminier, dialecticien habile, théologien éclairé, tolérant, qui se fit proscrire par les jésuites à cause de son attachement à la doctrine de saint Augustin, après avoir obtenu leurs suffrages dans sa polémique contre les disciples de Descartes. Voici dans quels termes L'Herminier argumente contre la thèse fameuse des *Méditations*. Si l'intelligence s'élève *à priori* jusqu'à l'idée de l'être souverainement parfait, et s'il est admis que la démonstration de l'existence de Dieu ne

peut être obtenue que par ce moyen, comment échapper aux conclusions de Spinoza? L'Être souverainement parfait, c'est l'être absolu; l'être absolu, c'est la substance une : voilà, suivant L'Herminier, ce que proclame à bon doit la logique fière et audacieuse du philosophe d'Amsterdam. Mais c'est l'athéisme que cette doctrine; elle n'est donc satisfaisante ni pour la foi, ni pour la raison. Or, l'intelligence ne répond-elle à la question de Dieu que par l'idée pure de l'être? Ne possède-t-elle pas aussi l'idée de cause? Oui sans doute : et cette idée de cause ne proteste-t-elle pas hautement, au sein de la conscience humaine, contre les assertions téméraires de la nouvelle secte réaliste? Assurément. La démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de cause doit donc être préférée, dans l'ordre des preuves rationnelles, à l'argument favori des cartésiens; bien plus, cet argument doit être rejeté, comme suspect d'avoir engendré le spinozisme. Est-il vrai, d'ailleurs, que cette idée de l'être souverainement parfait soit donnée par la raison pure, telle que Descartes la suppose? Sur ce point L'Herminier contredit très-ingénieusement les docteurs de l'Oratoire, ses premiers maîtres. D'abord, dit-il, il est faux qu'il y ait en nous une idée parfaite de l'être infini. Pour être l'exacte représentation de son objet, cette idée devrait elle-même être infinie; « elle devrait avoir plus de réalité objective que l'idée d'une chose finie. » Or, nous ne concevons pas l'infini autrement que le fini; l'esprit peut multiplier le temps par lui-même, mais cette opération mathématique ne lui donnera jamais l'idée vraie de l'éternité. Ainsi des autres attributs divins. Allant ensuite au delà, L'Herminier nie que l'idée de l'être soit la preuve de l'être, et il développe comme il suit cette objection nominaliste : « Pour démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessairement l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la cause de l'idée doit posséder formellement (*formaliter*) les perfections représentées par cette idée : or, il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive posséder formellement les perfections représentées par cette idée; il suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement : en effet, la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas qu'elle contienne, en outre, les perfections de l'objet de l'idée. Donc on ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes anciens nous établiront par le même raisonnement l'existence de leurs mondes infinis, de leurs principes des choses infinis : car il seront autorisés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance infinie; or, nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie; donc.... » Hâtons-nous de dire que ces prémisses peuvent conduire à l'idéalisme, ou au mysticisme, ou au sensualisme, et que L'Herminier donne dans tous les écarts des sensualistes. Mais comment être tout ensemble philosophe sensualiste et théologien catholique? On ne le peut, sans commettre à l'égard de la logique les plus graves irrévérences, et L'Herminier s'est plus d'une fois rendu coupable de ce délit. Nous avons cru devoir, toutefois, consacrer une notice spéciale à ce théologien assez mal noté, qui s'est inscrit au nombre des philosophes, en opposant aux cartésiens des arguments et non des injures.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les écrits de L'Herminier dans la *Nouv. biblioth. des auteurs ecclésiast.* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 359 de l'édition in-4°, et dans l'*Histoire littér. du Maine*, publiée par l'auteur de cet article, t. II, p. 16-34. B. H.

**LHUILIER**, Genévois, membre de la Société d'éducation de Pologne, demeurait à Varsovie dans la dernière partie du XVIII^e^ siècle, cultivant les mathématiques et la philosophie. Il est connu dans le monde philosophique par les recherches qu'il entreprit, de concert avec un de ses compatriotes, Prévost, sur la théorie du vraisemblable et le calcul des probabilités : recherches dont les résultats furent consignés, sous forme de dissertations, dans le *Recueil des Mémoires de l'Académie royale de Prusse*. Cette même Académie accorda à Lhuilier, en 1786, un prix sur cette question : « Quelle est la notion claire et précise qu'il faut se faire de l'infini mathématique? » L'ouvrage couronné a pour devise ce mot de Bailly, souvent cité depuis : « L'infini est le gouffre où s'absorbent nos pensées. »

Voyez *Mémoires de l'Académie royale de Berlin*, année 1796 : *Sur l'art d'estimer la probabilité des causes par les effets*, où l'on trouve un précis historique des recherches modernes sur la probabilité; — *Sur l'utilité et l'étendue du principe par lequel on estime la probabilité des causes*, année 1797; — *Application du calcul des probalités à la valeur du témoignage*, où sont résumés et complétés les travaux analogues des Bernoulli, de Prémontval, d'Euler, de Beguelin, de Lambert, de Anières, de Weguelin, et préparés ceux de Laplace. C. Bs.

**LIBERTÉ**. Le mot *liberté* a deux sens parfaitement distincts, suivant qu'on se place au point de vue philosophique ou au point de vue politique. Vous pouvez considérer l'activité humaine dans son développement spirituel, se déployant à de certaines conditions et avec de certains caractères, sur cette scène intérieure où la conscience l'atteste, où la réflexion peut la décrire; et cela, abstraction faite de toute manifestation extérieure et sensible. Ainsi envisagée, l'activité humaine est libre, et voilà la *liberté morale*, source et condition de toute autre liberté. Vous pouvez aussi considérer l'activité humaine sous un autre point de vue, la suivre au milieu de la vie sociale, dans ses diverses manifestations, dans ses divers rapports avec les institutions et les lois, dans les limites diverses que lui imposent les formes changeantes des gouvernements. Ici encore l'activité humaine est capable de liberté, mais d'une liberté qui n'a rien d'absolu, et dont les bornes mobiles se déplacent à mesure que changent les climats, les codes, les mœurs. Ce n'est plus la liberté morale, c'est la *liberté politique*. Le problème se complique et s'agrandit : liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de la parole, liberté de conscience, liberté d'association, liberté du commerce et de l'industrie, tels sont les nombreux aspects sous lesquels se présente tour à tour la liberté politique. Nous les indiquons sans vouloir les aborder; nous nous enfermons ici dans le cercle déjà assez étendu de la question philosophique, et nous considérons la liberté comme phénomène moral, indépendamment de ses applications, limitations et variations extérieures.

Les philosophes sont loin de s'accorder sur la nature de la liberté. Sans parler des systèmes de l'antiquité, il est aisé de se convaincre que les plus éminents philosophes des derniers siècles, Descartes, Spinoza, Leibnitz et Kant ont donné de la liberté morale des définitions différentes ou même contradictoires. Les ennemis de la philosophie triomphent de ce désaccord : quoi! toujours des systèmes, et jamais de doctrine définitive! La liberté est un fait de conscience : si la psychologie ne peut le saisir d'une prise ferme et sûre, où est sa certitude? où est son autorité? Si, pouvant l'atteindre, les psychologues le défigurent ou le nient, où est leur bonne foi? Dans les deux cas, que devient l'honneur de la philosophie, convaincue de ne pouvoir éclairer l'homme sur une question essentiellement humaine, où sont engagés nos besoins les plus impérieux et nos plus chers intérêts? Ceux qui tiennent ce langage oublient un fait qui nous paraît très-propre à montrer le vide de tant de hautaines déclamations : c'est que sur cette question de la liberté, les théologiens n'ont pas beaucoup mieux réussi à s'accorder que les philosophes. Dès les premiers siècles de l'Église, on voit éclater la querelle de la grâce et du libre arbitre. Pélage et Célestius proclament l'homme maître de sa destinée; mais, dans leur culte ardent pour la liberté, ils en oublient plus d'une condition fondamentale, et provoquent d'énergiques réactions. Les manichéens, en confessant de bouche le libre arbitre, le suppriment en effet, comme les pélagiens retranchaient la grâce, sous prétexte de la limiter. Au milieu de ce débat s'élève la voix imposante de saint Augustin, qui cherche à fixer avec sûreté l'équilibre mystérieux du libre arbitre et de la grâce. A-t-il tenu la balance égale? A-t-il résolu la difficulté d'une manière définitive? On peut en douter en voyant renaître entre saint Thomas et Duns-Scot, entre Luther et Érasme, entre Arminius et Gomar, entre Port-Royal et Molina la vieille querelle, et en entendant invoquer par Luther et Calvin, comme par Jansénius et Saint-Cyran, le nom révéré de l'adversaire de Pélage. Que fait cependant l'Église au milieu de ces orageux débats? Elle fait comme le sens commun : elle défend les droits de l'action divine contre les partisans exclusifs de la liberté, et contre les zélateurs de la grâce invincible elle maintient l'indépendance et la responsabilité de l'homme. Rien de plus sage assurément que cette double affirmation; mais désarme-t-elle les adversaires, et donne-t-elle un dénoûment à ce drame toujours renaissant, dont les acteurs s'appellent tour à tour pélagiens et prédestinatiens, scotistes et thomistes, calvinistes et arméniens, jansénistes et molinistes? Évidemment non, et cette impuissance manifeste tient à la même cause qui va nous servir à expliquer les contradictions des systèmes philosophiques : c'est que le problème de la liberté morale, loin d'être simple, est un des plus compliqués où le théologien et le philosophe puissent fixer leurs méditations.

S'il ne s'agissait que de constater l'existence de la liberté, elle nous est attestée si énergiquement par la conscience, elle est inscrite en caractères si éclatants dans l'histoire du genre humain et dans toutes les institutions sociales, qu'il ne serait venu à l'esprit d'aucun philosophe de la mettre en doute. Mais si l'homme agit librement, il n'agit pas avec une indépendance absolue. Ses déterminations s'appuient sur

des motifs. Quels sont ces motifs? sont-ils de même nature et de même origine, ou d'origine et de nature différentes? quelle est la limite précise de leur action? quel est le mode, le *comment* de leur influence? Ce n'est pas tout : supposez ces questions résolues, il reste à mettre le libre arbitre en harmonie avec un autre ordre de vérités également certaines. Comment la part d'indépendance qui revient à l'homme s'accorde-t-elle avec l'économie générale du monde, avec cette espèce de géométrie inflexible qui semble présider à tous les mouvements de l'univers? comment croire Dieu prescient et l'homme libre, Dieu tout-puissant et la créature responsable? Dieu lui-même est-il libre? S'il ne possède pas la liberté, comment a-t-il pu en doter l'homme? s'il la possède, comment est-il impeccable? Cette liberté divine est-elle indépendante de toute raison d'agir? Si vous l'affirmez, elle n'a plus rien de commun avec la liberté humaine que le nom. Si vous le niez, vous semblez assujettir à une condition l'être absolu et inconditionnel, vous semblez même le faire descendre aux hésitations misérables de notre activité imparfaite. Quel abîme de difficultés! quelle source de dissidences et de contradictions! C'est ce qui fait comprendre, et c'est aussi ce qui doit faire absoudre les théologiens et les philosophes. Tant qu'il ne s'agit que de constater la liberté, ils sont d'accord entre eux et avec le genre humain. C'est seulement lorsqu'ils s'efforcent de définir scientifiquement la liberté, d'en approfondir les conditions, de la mettre d'accord, soit avec d'autres faits de la nature humaine, soit avec des vérités d'un ordre supérieur, d'en pénétrer enfin l'essence générale et le mode d'action; c'est alors que les difficultés naissent, et qu'éclatent les opinions contraires. Pour notre part, nous ne pensons pas que ces oppositions soit jamais complétement abolies, et que les difficultés qui les suscitent puissent recevoir une explication complète et définitive; mais ce n'est point à dire pour cela que la philosophie soit condamnée, sur un article si essentiel, à l'immobilité et à l'impuissance. La philosophie a beaucoup fait pour éclaircir les redoutables obscurités de ce problème, et chaque jour elle y porte quelque lumière nouvelle. Elle a entre les mains un moyen assuré d'accroître rapidement son trésor; ce moyen, c'est l'analyse psychologique. A mesure que la méthode d'observation intérieure s'établit de plus en plus en philosophie, à mesure qu'on s'accoutume à chercher, non dans les images des sens ou dans les abstractions de l'entendement, mais dans une psychologie attentive et sévère, le secret de toutes les grandes énigmes métaphysiques; le moment approche où le problème de la liberté, sans être éclairci dans toutes ses profondeurs, pourra recevoir une solution régulière et scientifique.

Selon nous, la méthode psychologique n'a jamais été appliquée dans toute sa rigueur et dans toute sa sincérité à la matière qui nous occupe. Si nous entendons bien cette méthode, elle impose ici au philosophe deux conditions essentielles : premièrement, il doit chercher dans l'homme, et non ailleurs, à la lumière de la conscience, le type primitif de la liberté. La liberté, en effet, peut se trouver dans les êtres les plus différents, sous les formes les plus opposées; elle existe au-dessus de l'homme, elle peut exister au-dessous de lui; mais, au lieu de s'en former une idée abstraite ou un idéal arbitraire, au lieu d'en chercher

au principe de la raison suffisante. Au lieu d'insister sur ces arguments d'école et sur toutes ces puérilités surannées, cherchons dans la vie réelle ce que c'est qu'une action sans motifs; il nous sera aisé de reconnaître qu'une action sans motifs est une action sans but, je veux dire une action dépourvue d'intentionnalité, et qu'une action sans motifs et sans but ne saurait être une action libre, puisqu'elle n'est pas même une action intelligente.

Reprenons l'exemple que nous avons choisi : pour rester fidèle à l'amitié et à l'honneur, je garde le secret qui m'a été confié. Cette action a un but, et ce but, c'est de faire mon devoir. Mais à quelle condition me suis-je déterminé à tendre vers ce but? A condition que j'y fusse sollicité par de certains motifs, et quels motifs? Ils sont évidents : d'une part, la conscience de l'obligation où je suis de tenir ma promesse; de l'autre, le besoin de me sentir en paix avec le souvenir de mon ami absent et avec le sentiment de ma propre dignité. Otez à mon action ces motifs, elle n'a plus de but, elle n'a plus de véritable intentionnalité, elle n'est plus possible : car, supposez que cette action me parût bonne en soi, sans me paraître obligatoire, je ne serais nullement incliné à l'accomplir; et supposez que rien dans mon cœur ne me sollicitât à retenir le secret qui m'est demandé, il s'échapperait de mes lèvres, ou du moins le hasard seul déciderait de ma discrétion. Il est donc parfaitement clair que tout but suppose un motif, comme tout motif suppose un but, et qu'une action dépourvue de l'un ou de l'autre de ces deux éléments n'est pas une action intentionnelle. C'est le cas de ces actions insignifiantes dont parle Reid, et qu'on est surpris de voir citées aussi par Bossuet. Choisir une guinée entre plusieurs autres, porter la main à droite ou à gauche, ce sont là assurément des actions sans motifs, mais ce sont aussi des actions sans intention et sans but, des actions qui relèvent de l'instinct ou de l'habitude, et non de la libre volonté. Quand un soldat marche à l'ennemi, ce qu'il veut, c'est obéir à son chef, défendre sa vie, servir son pays, et il a des motifs pour tout cela; mais remuer les muscles de son corps de telle manière plutôt que de telle autre, il ne le veut pas : c'est l'instinct, c'est la nature qui le veulent pour lui. Nul doute, au surplus, que l'action de la nature n'ait toujours son but, sa raison, son motif, jusque dans le dernier détail des plus petites choses. Le principe de raison suffisante, que Reid a grand tort de mépriser, ne souffre aucune exception. Seulement, il est clair que si vous rapportez l'action totale à l'individu, au lieu de la partager entre lui et la nature, vous pouvez dire que cette action, dans quelqu'une de ses parties, n'a pas de motifs. Elle n'a pas de motifs, mais aussi elle n'a pas de but, elle n'est pas intentionnelle, elle n'est pas intelligente, elle n'a aucun des caractères de la liberté. C'est donc se méprendre étrangement que de voir l'essence de la liberté dans l'indifférence : c'est avilir la liberté humaine en l'enfermant dans le cercle misérable des actions les plus insignifiantes de la vie; c'est préparer l'abaissement de la liberté divine, en la rendant aveugle ou capricieuse, sous prétexte de la rendre indépendante.

Il s'agit maintenant de se demander quelle sorte d'influence les motifs exercent sur la volonté. C'est encore ici à la conscience qu'il faut s'adresser, et non pas aux sens ou au raisonnement abstrait. Si

l'on se représente la volonté humaine comme une balance où les motifs jouent le rôle de poids, si l'on se persuade que l'action voulue est un produit dont les motifs sont les facteurs, ou une résultante dont la direction est déterminée par l'action combinée de plusieurs forces ou distinctes ou contraires; si, disons-nous, on examine ainsi les choses en se plaçant hors de la conscience, on prêtera aisément l'oreille aux raisonnements des fatalistes, et on dira avec eux : Ou il n'y a qu'un seul motif qui agisse sur la volonté, et alors il l'entraîne inévitablement; ou il y a plusieurs motifs, et alors c'est le plus fort qui nécessairement l'emporte.

Nous pourrions faire remarquer d'abord que le premier cas est chimérique. Dans toutes les circonstances un peu importantes de la vie, nous sommes sollicités par plusieurs motifs. C'est ce qui est évident, par exemple, pour le cas que nous avons choisi. D'un côté, les calculs de l'intérêt, les inspirations de la haine, le désir de la vengeance; de l'autre, l'amitié, le devoir, la paix de ma conscience, le soin de ma dignité. Cette diversité de motifs a été reconnue par le bon sens avant de l'être par les moralistes, et tout le monde sait que trois grands ressorts gouvernent les affaires humaines : le plaisir, l'intérêt, le devoir. Or, ces motifs étant de nature et d'origine diverses, il est impossible de leur appliquer une mesure commune et de calculer d'avance quel sera le plus fort. Mais la vraie question n'est pas là : elle n'est pas de savoir si plusieurs motifs ou un seul agissent sur la volonté; mais si l'action qu'ils exercent est une action nécessitante. Ici la conscience rend à la liberté un éclatant témoignage. Ma raison me dit que garder un secret est un impérieux devoir. Cette idée de devoir est-elle un poids qui pèse sur mon esprit, une force qui le tire et qui l'entraîne? Si j'obéis à la loi du devoir, ne suis-je pas libre de la violer? On dira peut-être que le devoir agit sur moi, non-seulement comme une loi, mais comme un objet désirable; non-seulement en parlant à ma raison, mais en excitant ma sensibilité. Je l'accorde; mais l'attrait que le devoir ou le plaisir ont pour moi peut-il être strictement assimilé à une force qui agit sur un objet matériel? Suis-je donc un être inerte, une girouette animée que les vents contraires font tourner à leur gré? N'ai-je pas en moi le sentiment invincible de la puissance propre qui me caractérise, et en vertu de laquelle je puis céder ou résister, suivre tel motif de préférence à tel autre, faire ceci ou faire céla, ou ne rien faire du tout?

Leibnitz soutient que la volonté suit toujours la dernière détermination de l'entendement. Nous faisons toujours, suivant lui, certainement, quoique non nécessairement, ce qui, en définitive, nous paraît le meilleur. C'est que Leibnitz n'interroge pas la conscience, c'est qu'il a un système. Il faut, dans le monde fantastique qu'il s'est construit, que l'état présent de chaque monade ait sa raison dans l'état antérieur; il faut que toute action soit le résultat de toutes les dispositions antécédentes, et la liberté qu'il accorde à l'homme, au sein d'un univers où tout est réglé d'avance, n'est pas celle que chacun de nous sent au dedans de soi.

Un autre grand métaphysicien, Spinoza, tout en reconnaissant que la conscience atteste à l'homme sa liberté, a prétendu concilier ce fait

inséparable avec un système où le principe de la fatalité est poussé à ses dernières conséquences. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa cause dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans une autre modification, et ainsi de suite, à l'infini. Un acte produit un autre acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un flot pousserait un autre flot dans un océan sans rivage. Mais les modifications de l'âme humaine sont d'une extrême complexité, et parmi elles, les unes apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou moins enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel ou tel parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade ? Diverses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes organes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du ciel, la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes sont connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs de mon action; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles qui exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces dernières causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication suffisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puissance propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma grandeur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, indépendamment des motifs, et cette vertu imaginaire, cette chimère de ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de libre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine ; telle est l'explication, à coup sûr très-originale et très-ingénieuse, par laquelle il prétend rendre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes du fatalisme le plus absolu qui fut jamais. Mais tout cet échafaudage croule devant une observation fort simple empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, c'est de l'ignorance où nous sommes des causes diverses qui influent sur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Puis, par conséquent, nous ignorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une manière irréfléchie, plus doit s'exalter en nous le sentiment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Nous avons constaté la liberté humaine et réduit à leur juste valeur l'influence, incontestable sans doute, mais jamais nécessitante des motifs ; examinons maintenant d'une manière plus précise en quoi consiste cette liberté ; décrivons les formes sous lesquelles elle se présente dans la conscience ; dégageons de ces formes changeantes son essence invariable, et, de la liberté humaine purifiée, élevons-nous par degrés jusqu'à la liberté divine. On trouve dans l'observation de la vie hu-

maine trois formes bien distinctes de la liberté. Tantôt indécis entre le bien et le mal, je finis par succomber, et comme dit un poëte :

........Video meliora, proboque
Deteriora sequor.

Tantôt, au contraire, je triomphe de mes penchants mauvais, et, après une lutte plus ou moins longue, plus ou moins douloureuse, je fais mon devoir. C'est entre ces deux alternatives que flotte l'espèce humaine, et quand une âme est parvenue à cet état moral où les chutes sont l'exception et la vertu la règle, il peut sembler que la nature humaine a acquis toute la perfection dont elle est susceptible. Mais au-dessus de la pratique ordinaire du devoir, au-dessus du triomphe laborieux de la vertu sur le vice, il y a une forme de l'activité plus pure et plus parfaite : c'est l'habitude de pratiquer le bien, portée au point de faire cesser la lutte et de rendre aisé et facile le sacrifice lui-même. En un mot, au-dessus de la vertu proprement dite il y a la sainteté. Ainsi, la chute, la vertu, la sainteté, voilà en trois mots l'histoire de la moralité humaine. Reprenons en trois états, et appliquons-nous à les distinguer sévèrement les uns des autres.

Il est incontestable qu'en de certaines circonstances, qui ne se reproduisent que trop souvent, l'homme voit clairement le bien et le mal, et choisit sciemment et librement le mal à l'exclusion du bien. Plusieurs philosophes n'ont pu croire la nature humaine capable d'un pareil dérèglement. Ils ont pensé que si l'homme fait le mal, c'est que sa raison est obscurcie, et le crime leur a paru un égarement et une folie. La vertu, selon Platon, est chose trop belle et trop sainte pour qu'on puisse la voir et ne pas sentir pour elle un irrésistible attrait. De là cette maxime célèbre de toute l'école socratique : *Nul n'est méchant de son plein gré.* Rien de plus noble au fond que cette doctrine; mais rien, au premier aperçu, de moins conforme à l'observation et à la vraie notion de la liberté. Sans doute, l'homme ne fait point le mal pour le mal lui-même, et les plus grands coupables ne sauraient descendre jusqu'à cet abîme de perversité. J'accorde ce point à Socrate et à Platon; mais si l'homme ne trouve jamais d'attrait dans le mal, comme mal, il est incontestable que le cours de la vie amène à chaque instant des situations où nous avons à choisir entre notre intérêt et notre devoir, et où nous immolons celui-ci à celui-là. Je suis intéressé à cacher ou à déguiser la vérité; je me résous à mentir. Assurément le mensonge en soi n'a rien d'attrayant ni d'aimable. Ce qui me séduit en lui, ce n'est pas lui-même, c'est l'avantage que je m'en promets. Ainsi donc, si je ments, ce n'est pas par amour du mensonge; mais en surmontant, au contraire, l'impression de dégoût qu'il m'inspire naturellement. D'un autre côté, je ne suis pas dans l'illusion sur la nature de ma conduite. Je ne crois pas que le mensonge soit bon; j'essayerais en vain de me le persuader; je sens qu'il est mieux d'être sincère. En un mot je rejette le bien, sachant qu'il est le bien, et je fais le mal, sachant qu'il est le mal, bien que le mal lui-même ne soit pas le but de mon action. Autrement, je cesserais d'être responsable; il faudrait déclarer innocents les scélérats les plus pervers; l'homme ne serait libre qu'en étant vertueux, ou plutôt il n'y aurait plus ni vice,

ni vertu, ni responsabilité, et la maxime socratique, prise à la rigueur, mène droit à la négation du libre arbitre.

La seconde forme, la forme régulière et normale de la liberté, c'est la vertu. Nous appelons ici proprement vertu le choix ordinaire, le choix réfléchi du bien à l'exclusion du mal. Elle suppose la lutte, l'effort, la souffrance. Toute sainte, toute belle qu'elle puisse être, elle porte encore le caractère d'un être imparfait, sujet à la défaillance et au mal, obligé de lutter contre des penchants déréglés, succombant quelquefois à leur influence, se relevant avec énergie et courage, mais pour retomber encore, ne maintenant enfin la pureté et la dignité de son être qu'au prix des plus douloureux combats; c'est pourquoi la vertu n'est point encore la forme la plus élevée de la liberté. Pour atteindre jusqu'à cet état sublime qui est la sainteté, ou du moins pour en approcher à quelque degré, il faut que l'élément de la réflexion disparaisse et avec lui toute lutte, tout effort, toute délibération. C'est l'habitude qui accomplit cette épuration merveilleuse: la sainteté est son ouvrage. Il est quelques âmes si heureusement douées par la Providence, que la vertu leur est comme naturelle. Leurs inclinations sont si pures, si nobles, si droites, qu'elles n'ont presque aucun effort à faire pour aller au bien. Un élan inné les porte à tout ce qui est beau, pur, harmonieux. Ces âmes vivent dans une perpétuelle innocence, et connaissent à peine le mal. Mais ce n'est point de pareilles natures que se compose le genre humain. Pour l'ordinaire, la vie est une lutte, un déchirement perpétuel; il faut, pour ainsi dire, disputer au mal le terrain pied à pied, être dans une perpétuelle défiance de soi, toujours en éveil, toujours en haleine, toujours dans l'agitation. Mais si l'âme est forte, si elle est patiente, il arrive un temps où la lutte devient moins vive et la victoire moins laborieuse; il semble alors que les ressorts rebelles d'une activité imparfaite soient assouplis par une application obstinée; bientôt une paix délicieuse remplace les agitations de la lutte; le bien se fait sans effort, sans combat. Enfin, il peut arriver qu'il se fasse sans réflexion et sans choix. L'âme n'est plus agitée entre le bien et le mal; elle ne choisit plus; elle ne voit plus le mal; elle ne voit que le bien; pour elle, voir le bien et le faire, c'est tout un.

Mais nous nous trompons, cet état n'est pas fait pour l'homme. C'est un idéal : l'homme y tend sans cesse et peut quelquefois s'en rapprocher; mais il ne saurait l'atteindre. En étudiant les formes successives de la liberté, en nous élevant de degré en degré, de progrès en progrès, nous avons franchi la limite de la perfection humaine; nous avons élevé nos regards vers une région supérieure; nous avons entrevu, nous avons esquissé la liberté divine. La forme de la liberté divine, c'est en effet la sainteté, et toute autre est infiniment au-dessous d'elle. Il est clair d'abord que l'on ne peut sans blasphème attribuer à Dieu cette première forme de la liberté que nous avons rencontrée dans la nature humaine. Dieu ne peut faire le mal. Si le mal n'est pas chez l'homme une pure ignorance, il tient cependant à l'ignorance et à l'imperfection naturelle de l humanité. L'homme fait le mal, nous l'avons vu, non pour le mal lui-même, mais pour courir à la poursuite du bonheur. Plus éclairé, il comprendrait que le vrai bonheur est inséparable de la vertu, et n'épuiserait pas dans une lutte insensée

la meilleure moitié de sa vie. En Dieu, dans l'être souverainement intelligent, cette lutte, cette ignorance ne peuvent être supposées sans grossière contradiction.

Peut-on dire de Dieu qu'il préfère le bien au mal? et est-ce se former une idée assez élevée de sa perfection, que de lui attribuer cette seconde forme de la liberté que nous avons proprement appelée la vertu? Nous ne le pensons pas. D'abord, supposer que Dieu hésite entre le bien et le mal, qu'il fait effort, qu'il délibère, c'est souiller sa majesté des faiblesses de notre nature misérable. Supposez-vous seulement qu'il choisit sans hésitation et sans lutte? c'est encore humaniser Dieu. Pour que Dieu pût choisir entre le bien et le mal, il faudrait qu'il fût capable du mal. Or, c'est ce qui répugne évidemment à l'indéfectible pureté de son essence. Il faut donc sortir de ces idées trop humaines, et dire que Dieu fait le bien sans être soumis à la condition de la réflexion et du choix. Dira-t-on qu'il n'est point libre de faire le bien, s'il ne l'est aussi de faire le mal, et que la réflexion et le choix sont une condition essentielle de la liberté? Ce serait oublier que dans l'homme lui-même, l'analyse psychologique nous a révélé un état moral où l'habitude supprime et éteint par dégrés la réflexion, le choix, l'idée du mal. Ce que l'homme devient, ce qu'il aspire du moins à devenir par habitude, Dieu l'est par nature. La sainteté n'est, en quelque sorte, pour l'homme vertueux qu'un accident fugitif; pour Dieu, c'est sa propre essence. L'homme s'élève péniblement de degré en degré jusqu'à l'idéal de la sainteté. Cet idéal, c'est Dieu même. De l'homme à Dieu, l'essence de la liberté n'a pas changé; seulement elle s'est purifiée. L'activité, l'intelligence, l'intentionnalité, tout ce qu'il y a d'effectif et de positif dans la liberté humaine se retrouve dans la liberté divine; les chutes, les misères, les alternatives, l'effort, la réflexion, le choix même, ont seuls disparu, et bien loin que le type divin de la liberté en ait souffert quelque altération, il semble que nous l'apercevions alors sans voile, dans sa plénitude et dans sa pureté infinies. EM. S.

**LIE-TSEU**, ancien philosophe chinois de l'école de Lao-tseu, florissait dans le commencement du IVe siècle avant notre ère. On sait très-peu de chose sur sa vie; on dit seulement qu'il naquit dans l'Etat de Tching, province actuelle de Hô-nân, et qu'il vécut quarante ans inconnu dans une retraite solitaire. Il a laissé un ouvrage philosophique intitulé *le Livre du vide et de l'incorporel* (*Tchoüng-hiü-king*) qui s'est conservé jusqu'à nos jours. En voici un passage qui fera connaître la manière de ce philosophe; il est intitulé *Pronostics* ou *Manifestations célestes* :

« L'être qui reçoit la naissance doit, par sa propre raison d'être, avoir une fin; l'être qui a une fin ne peut pas ne pas avoir cette fin; de même que l'être qui reçoit la naissance n'a pas pu ne pas recevoir cette naissance; et s'il croit perpétuer sa vie, déterminer, calculer sa fin, il tombe dans une erreur grave sur le nombre des années qu'il lui est donné de vivre. Ce qui est subtil et spirituel (dans l'être vivant ou l'homme) est la portion du ciel; ce qui compose la chair et les os est la portion de la terre. Ce qui appartient au ciel est pur, et se disperse; ce

qui appartient à la terre est trouble, impur et se réunit. Les parties subtiles et spirituelles se séparent de la forme corporelle, et chacune d'elles retourne à son essence véritable. C'est pourquoi on appelle ces parties : *parties subtiles et spirituelles qui s'en retournent* (*kouei*). Le nom de *koueï*, qu'on leur a donné, signifie *retourner;* mais *c'est retourner à son véritable principe, à sa demeure primitive.* L'ancien empereur Hoang-ti a dit : *L'essence subtile et spirituelle rentre dans la porte ou dans sa matrice; les os et la chair retournent à leur racine, à leur principe.* Reste à savoir comment ce qu'il y a de supérieur en nous continue d'exister? » *Voyez* Tchou-tseu Han, k. 2. G. P.

LIGNAC (Joseph-Adrien Le Large, abbé DE), prêtre de l'Oratoire, issu d'une noble famille de Poitiers, mort à Paris en 1762. C'est un métaphysicien du plus grand mérite, quoique la plupart des historiens de la philosophie ne lui accordent pas même l'honneur d'une simple mention. Mais cet oubli s'explique par les qualités mêmes de l'abbé de Lignac, c'est-à-dire par l'isolement où sa doctrine a dû le placer, n'ayant pas assez d'éclat ni de hardiesse dans la forme pour faire passer sur l'austérité et la modération du fond. Disciples de Descartes et de Malebranche, dans un temps où l'on ne jurait que par Locke et Condillac, il osa réformer en plusieurs points, notamment dans la question de l'origine des idées, la doctrine de ses maîtres en même temps qu'il défendait contre tout son siècle la cause du spiritualisme et de la religion, et lui donnait l'exemple de la vraie méthode philosophique. Réunissant à l'étude de la métaphysique celle des sciences naturelles, il a pu attaquer sur son propre terrain le matérialisme, qui, dès cette époque, débordait de toute part la philosophie de la sensation. C'est dans ce but qu'il écrivit ses *Lettres à un Américain sur l'Histoire naturelle de M. de Buffon* (9 vol. in-12, Hambourg, 1751-1756), destinées à combattre les opinions les plus hasardées et les plus dangereuses de l'illustre naturaliste et le système de Needham sur la génération des corps organisés. On sait de quelles ressources ont été les observations de ce dernier pour l'auteur du *Système de la nature.* Encouragé par l'accueil bienveillant que reçut cet ouvrage, l'abbé de Lignac osa entreprendre une tâche plus vaste, conçue sur un plan très-bien ordonné : il devait, comme il nous l'apprend lui-même, réfuter dans un premier écrit les théories de Locke et de ses disciples, c'est-à-dire l'empirisme et le matérialisme; un autre était destiné à combattre le fatalisme, inévitable conséquence des systèmes précédents; un troisième avait pour titre et pour objet l'analyse des sensations; enfin, après avoir rétabli la vérité dans l'ordre de la nature et de la raison, il se proposait de démontrer la nécessité et l'existence de la révélation. Mais le temps lui a manqué pour remplir ce dessein : des quatre traités qui devaient y concourir, le dernier est resté en projet; le troisième, quoique entièrement terminé, comme l'auteur lui-même nous l'affirme, n'a jamais vu le jour; les deux premiers seuls ont été publiés, mais ne sont pas aussi connus qu'ils méritent de l'être : l'un est intitulé *Éléments de la métaphysique, tirés de l'expérience,* ou *Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme* (in-12, Paris, 1753); l'autre *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes moder-*

*nes* (3 vol. in-12, Auxerre, 1760). Ces deux ouvrages, nous ne craignons pas de le dire, peuvent être placés, au moins pour certaines parties, à côté de ceux de Reid, de Dugald Stewart et des *Fragments* de M. Royer-Collard. Avec des opinions plus décidées, et par cela même un peu hypothétiques quelquefois, ils nous offrent des observations aussi exactes et une critique non moins exercée. M. Cousin, dans son *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1re série, t. 1er, 28e leçon, édit. de 1846) les a appréciées avec beaucoup de justesse; mais le plan de son cours ne lui permettait de s'en occuper que sous un point de vue très-borné, celui de l'existence personnelle. Nous allons essayer de les faire connaître d'une manière plus complète; et, comme il ne sont pas composés avec un très-grand art et qu'ils portent souvent sur les mêmes questions, nous n'aurons aucun scrupule à les éclairer l'un par l'autre.

Le premier, c'est-à-dire les *Eléments de métaphysique* ou les *Lettres à un matérialiste*, sont dirigés, comme nous l'avons dit, contre Locke et ses disciples. Les conséquences de leurs principes sont parfaitement indiquées par ces mots : « La doctrine de Locke, que l'on trouve si lumineuse, est tellement équivoque, qu'elle conduit également à ces deux extrémités incompatibles, qu'il n'est pas certain qu'il y ait autre chose que des corps ou autre chose que des esprits. » (*Témoignage du sens intime*, Introd.) Et par quelle méthode démontrera-t-il la fausseté de cette doctrine? Par la méthode même que les philosophes du dix-huitième siècle ne cessent de recommander, et sur laquelle ils se flattent d'édifier tous leurs systèmes, par la méthode de l'expérience. « La métaphysique, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 1re lettre), est la physique des esprits; elle doit être traitée comme la science de la nature : les observations et les expériences que tout homme peut faire sur soi-même en sont les seuls et les vrais principes. » Mais au lieu de remonter comme ses adversaires à un etat primitif qui nous échappe, et dont la conscience ni la mémoire ne nous offrent aucune trace, il examinera son état présent; au lieu de s'arrêter obstinément à un seul fait et d'en faire sortir par une nouvelle alchimie nos manières d'être et nos facultés les plus diverses, il recueillera indistinctement, et sans aucun parti pris, tous les phénomènes dont notre âme a la conscience. Voici ces phénomènes dans l'ordre même où l'abbé de Lignac les expose.

1°. Nous avons le sentiment de notre existence personnelle de telle manière qu'il nous est impossible de la révoquer en doute ou de la confondre avec celle d'aucun autre être.

2°. Nous avons des façons d'être, des impressions, des perceptions, des plaisirs, des peines, dont nous sommes aussi certains que de notre être lui-même, et que nous ne pouvons nous empêcher de rapporter à nous.

3°. Il nous arrive aussi quelquefois d'être réduits à la conscience seule de l'existence, quand notre âme dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors, se laisse tomber dans un état de rêverie, où il ne lui reste plus que le sentiment de son être. L'abbé de Lignac insiste beaucoup sur cet état chimérique, qu'il appelle le sentiment de l'inertie de l'âme, et sans en faire précisément une con-

dition des vérités qu'il veut défendre, il l'oppose avec une grande confiance à ses adversaires et le compte parmi les faits les plus importants de la psychologie.

4°. Nous nous sentons entièrement passifs à l'égard d'un certain nombre de nos manières d'être, et ce sentiment implique une notion sourde d'effet et de cause.

5°. L'attrait que nous sentons pour le bien-être, l'aversion que nous inspire tout état pénible, le désir qui nous porte à rechercher l'un et à éviter l'autre sont autant de phénomènes qui apportent avec eux la notion d'activité et supposent cette qualité en nous-mêmes.

6°. Ni les modes que nous nous donnons, ni ceux qu'une cause étrangère fait naître en nous, ne nous apparaissent comme nécessaires; nous sentons qu'à la place de ces modes nous pourrions en avoir d'autres sans que le fond de notre être fût changé, et ce sentiment implique les notions de possibilité, de contingence, de liberté.

7°. Les modes contingents que nous éprouvons sans pouvoir nous y soustraire, ou sans pouvoir les prolonger ni les rappeler quand nous en avons le désir, nous donnent la notion de nécessité et de dépendance, et par suite d'une volonté toute-puissante sur nous.

8°. Puisque, d'après le témoignage de notre sens intime, d'autres modes pourraient être substitués à ceux que nous éprouvons sans que le fond de notre être fût changé, nous sommes forcés de croire que notre être est un, que nous sommes une seule personne ou substance, tandis que nos modes sont multiples et divers.

9°. Nous avons la faculté de nous rappeler les modes que nous avons éprouvés autrefois et qui, aujourd'hui, ont cessé d'exister. Or, cette faculté, c'est-à-dire la mémoire, suppose nécessairement que nous sommes la même personne, ou que nous conservons notre identité au milieu des changements qui se succèdent en nous.

10°. Nous exerçons une certaine puissance sur notre mémoire; mais la mémoire elle-même n'est point un effet de notre volonté, non plus que les impressions d'où dépend notre bien-être : ce sont des faits contingents dont nous sommes obligés de chercher la cause hors de nous.

11° et 12°. Cette cause étrangère qui produit en nous des effets contingents est nécessairement une cause libre; elle est, de plus, une cause intelligente, puisque, pour modifier notre substance, elle doit la connaître; enfin, comme aucune de nos facultés ni de nos manières d'être ne peut se soustraire à son action, dont nous sentons en nous à chaque instant la présence intime, il faut qu'elle soit toute-puissante.

13°. Puisque, d'une part, nous n'existons que sous une certaine manière d'être; que, d'une autre part, toutes nos manières d'être, y compris la liberté, sont contingentes, le fond de notre être, c'est-à-dire notre substance, a nécessairement le même caractère. Il faut donc que nous cherchions hors de nous le principe de notre substance comme celui de nos phénomènes, et, comme ces deux choses peuvent exister l'une sans l'autre, nous sommes forcés de les attribuer au même principe : c'est ainsi que s'éveille en nous l'idée d'un Dieu créateur.

14° et 15°. Toutes nos perceptions sont singulières et individuelles; mais, comme nous reconnaissons immédiatement une cause toute-puissante, par l'opération de laquelle nous nous sentons exister, nous

croyons qu'une infinité d'êtres semblables à chacun de nous sont possibles ou peuvent être créés par la même cause; la notion que nous avons de nous-mêmes devient ainsi un type universel, c'est-à-dire une idée.

16°. L'âme a la faculté de raisonner, de comparer les idées, d'affirmer, de nier, de douter, de suspendre son jugement; elle sent que ces facultés ont leur principe et leur siége en elle-même, et que les objets extérieurs ne sont que des occasions de les déployer.

Après avoir présenté ces observations, l'abbé de Lignac demande à son correspondant s'il les admet ou non : car, dit-il, on n'argumente point contre des faits, et l'on se flatterait de démontrer l'impossibilité d'une expérience qu'on n'en détruirait pas la réalité. Mais comment ne pas admettre que nous avons le sentiment de notre existence; que nous croyons fermement à notre unité et à notre identité; que nous nous apercevons comme des êtres intelligents, actifs et libres? Or, ce petit nombre de faits suffit pour renverser le principe que toutes nos idées viennent des sens. En effet, nos sensations, étant variables et multiples, ne peuvent pas nous montrer à nos yeux comme une seule et même personne; nos sensations, étant des manières d'exister où nous sommes entièrement passifs, ne peuvent pas nous donner l'idée de la volonté et de la liberté. Il nous arrive souvent de redresser par le jugement les erreurs de nos sens et de douter des objets de nos sensations; douter, juger, affirmer et penser ne sont donc pas la même chose que sentir. Enfin nous sommes parfaitement convaincus que telle ou telle sensation que nous éprouvons dans ce moment pourrait ne pas exister sans que notre être fût détruit ou diminué; ce ne sont donc point les sens qui distinguent en nous un fond qui ne change pas et des modifications qui changent. Le sentiment de notre existence ne nous abandonne pas même en l'absence de toute sensation, c'est-à-dire dans la léthargie et le sommeil le plus profond : car nous savons, en nous réveillant, que nous sortons d'un état pour entrer dans un autre; or, d'où saurions-nous cela si nous n'avions gardé le souvenir, et, par conséquent, si nous n'avions eu une certaine connaissance de notre état antérieur?

La théorie des idées proposée par l'abbé de Lignac à la place de celle qu'il vient de détruire ne manque pas d'originalité ni de profondeur. Il nous apprend que, jusqu'à l'âge de trente ans, il était resté attaché au système de Malebranche; mais, ne trouvant aucun moyen de concilier ce qu'il y a d'individuel et de variable dans nos connaissances avec l'unité et l'immortalité de l'essence divine, ou, pour nous servir de ses propres expressions, ne s'accoutumant pas à regarder nos idées comme des pièces distinctes vues sur la surface de la Divinité; d'un autre côté, ne pouvant pas admettre que l'idée de Dieu n'entre pour rien dans notre intelligence, ou que tous les éléments de notre pensée soient individuels, variables et finis; que l'infini lui-même, comme le soutient Locke, ne soit qu'une pure négation ou extension indéterminée du fini, il a pris un moyen terme entre ces deux partis extrêmes. Ainsi qu'on a déjà pu s'en convaincre par les observations que nous avons citées plus haut, nous n'avons d'abord, selon lui, que des perceptions particulières; mais, comme nous ne pouvons pas percevoir notre propre existence sans reconnaître par cela même, au moins implicite-

ment, la cause toute-puissante par laquelle nous sommes, nous croyons spontanément que cette cause pourrait multiplier à l'infini les objets de nos perceptions, et chacun de ces objets devient ainsi le type universel d'une multitude d'existences semblables, la perception se change en idée. C'est de cette manière qu'un cercle particulier me fait concevoir une infinité de figures circulaires de dimensions différentes, et que je me sens moi-même le type d'une infinité d'êtres semblables à moi. Chacune de nos idées a donc pour fondement la notion du possible, laquelle n'est pas autre chose que le fait même dont nous venons de parler, ou la croyance nécessaire que la toute-puissance divine peut multiplier sans terme un objet perçu par nous. Chacune de nos idées doit donc être considérée comme un rapport entre la perception d'un être fini ou indéterminé, et celle de l'être infini (*Lettres à un matérialiste*, 4[e] lettre; *Témoignage du sens intime*, t. II, c. 1). Ainsi Malebranche a raison de faire intervenir la Divinité dans toutes nos connaissances : car Dieu n'est pas seulement la cause toute-puissante qui réalise nos idées, il en est aussi l'archétype, et il ne serait pas l'une s'il n'était pas l'autre; mais Locke n'est pas moins fondé à soutenir que toutes nos connaissances commencent par être des perceptions, ou qu'il n'y a pas d'idées innées. En effet, nos idées ne sont point innées dans ce sens qu'elles supposent un degré d'attention dont nous sommes incapables pendant les premières années de notre vie; l'idée même de Dieu n'est point innée, puisque c'est l'usage de notre liberté qui nous apprend à distinguer le contingent du nécessaire et nous fait reconnaître au-dessus de nous une volonté absolument libre et toute-puissante. Le tort de Malebranche, comme celui de Locke, c'est de n'apercevoir qu'un seul terme dans le rapport que représentent toutes nos idées, et de chercher à supprimer l'autre. Le premier ne tient compte que de l'infini, et réduit à peu près à rien les autres éléments de notre intelligence; le second, au contraire, ne garde que le fini : aussi, selon l'abbé de Lignac, n'y a-t-il que Locke qui puisse corriger Malebranche et Malebranche qui puisse corriger Locke. Tout autre système sur l'origine et la nature des idées ne lui paraît pas digne d'une critique sérieuse.

Voilà certes des procédés et un langage qu'on ne s'attendrait guère à rencontrer en France au milieu du XVIII[e] siècle. C'est l'impartialité de nos jours et la méthode psychologique comprise à la manière des Écossais plutôt qu'à celle de Descartes. L'abbé de Lignac, tout en lui témoignant le respect et l'admiration d'un disciple, reproche à Descartes d'avoir quelquefois préféré la fausse apparence d'une démonstration à la certitude immédiate des faits. « Je ne suis pas certain, dit-il (*Témoignage du sens intime*, Introduction); je ne ne suis pas certain que j'existe par la nécessité de la conséquence de cet argument : Je pense; donc, j'existe. La certitude de l'existence est antérieure à la conséquence; elle est renfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conscience de mon existence. » Quant à sa théorie de la formation des idées, la critique à laquelle elle pourrait donner lieu nous conduirait trop loin : nous nous contenterons d'observer sommairement que, si elle peut s'appliquer aux idées mathématiques, où la notion du possible joue en effet le principal rôle, elle ne rend nullement compte des

idées sensibles et métaphysiques. Conçoit-on, par exemple, que je me représente un corps en général en multipliant infiniment par la pensée tel corps que j'ai actuellement sous les yeux? Si c'est un animal, n'en résultera-t-il pas que tous les corps seront des animaux entièrement semblables à mon modèle; si c'est un arbre ou une pierre, qu'ils seront tous des arbres ou des pierres? Il est tout aussi impossible d'expliquer par cette théorie les idées de temps et d'espace, de droit et de devoir, de beauté et de laideur, et nous en trouverions facilement la preuve dans le livre même que nous analysons.

Après les phénomènes par lesquels l'âme se reconnaît elle-même, et qui constituent, pour ainsi dire, son domaine propre, Lignac observe ceux qui la mettent en rapport avec le corps, et par le corps avec le monde extérieur en général. Ce point est d'une grande importance dans le dessein qu'il poursuit : car la doctrine de Locke, ainsi qu'il en a déjà fait la remarque, aboutit également à ces deux conséquences opposées, qu'il n'y a pas de corps, et qu'il n'y a rien que des corps. Il pense que c'est un fait de conscience d'une nature particulière qui nous rend notre corps toujours présent et en fait une partie de notre être. Ce fait, c'est la perception de la coexistence de notre corps, qu'il ne faut pas confondre avec la perception des autres sens. « Les autres sens, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 6e lettre), saisissent notre corps par le dehors, au lieu que la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi dire, du dedans au dehors.... C'est par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sait où prendre celui de ses membres qu'elle veut employer; c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher. » Grâce à cette même perception, nous croyons fermement conserver toujours le même corps depuis le jour de notre naissance jusqu'à celui de notre mort, malgré tous les changements de forme et de volume qu'il peut subir. Cette croyance ne paraît pas à Lignac en désaccord avec les faits matériels : car il admet avec plusieurs physiologistes un germe préexistant sur lequel repose notre individualité et, si l'on peut parler ainsi, notre identité physique. Enfin, assurés que nous sommes de l'existence de notre âme et de notre corps et des phénomènes qui leur sont propres, il nous est impossible de ne pas reconnaître une étroite dépendance entre ces phénomènes : certains actes de l'esprit sont suivis immédiatement de certains mouvements du corps; et réciproquement, certains changements arrivés dans nos organes exercent une influence inévitable sur notre sensibilité ou notre intelligence. Mais, parce que ce commerce est inexplicable pour nous, l'abbé de Lignac n'hésite pas à y voir un effet de l'intervention immédiate de Dieu, et à accepter des mains de Malebranche le système des causes occasionnelles.

De la perception que nous avons de notre propre corps, nous arrivons facilement à nous faire une idée d'un corps en général : car nous ne concevons pas cette substance extérieure à laquelle nous sommes attachés sans les trois dimensions; et si nous la comparons avec la cause première, dont la présence se fait toujours sentir en nous, nous voyons la possibilité d'une infinité d'êtres semblables. En comparant à la même cause les divisions et sous-divisions de notre corps, nous

concevons la divisibilité infinie. C'est exactement de la même manière que se forment en nous les notions de figure, de pesanteur, de mouvement, et enfin de toutes les qualités de la matière. Mais ce n'est pas par des idées générales seulement que nous entrons en communication avec le monde matériel; il y a une telle relation entre nos sensations et les objets sensibles, qu'à l'occasion des unes nous croyons spontanément à l'existence des autres; en d'autres termes, la perception extérieure est une révélation naturelle au sujet de laquelle le doute est impossible. Aussi Lignac ne se montre-t-il pas moins sévère pour Malebranche et Descartes, qui cherchent à démontrer l'existence des corps, que pour Berkeley, qui les considère comme une illusion. La critique qu'il fait de ces deux systèmes est à peu près la même que celle de Reid et de M. Royer-Collard.

Il ne reste donc plus que le matérialisme à réfuter; mais cette tâche est facile après les observations qui précèdent. D'abord, il n'y a aucune assimilation possible entre les phénomènes du corps et ceux de l'esprit, malgré la connexion qu'on aperçoit entre eux. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre l'impression que font les objets extérieurs sur mes organes ou sur mes nerfs, et la sensation dont elle est suivie? Comment résoudre dans ce même fait matériel la perception que la sensation amène à son tour? Nous n'attendons pas pour savoir ce que c'est que sentir, percevoir, souffrir, jouir, etc., que l'anatomie et la physiologie nous aient fait connaître l'existence et les fonctions de notre système nerveux. De plus, aucun organe ou sensorium matériel ne peut nous rendre compte de l'unité du *moi;* nous n'avons aucune incertitude sur notre individualité intérieure, sur l'identité de notre personne morale, tandis que notre individualité physique est au moins fort contestable; enfin, il n'est pas une seule des facultés immédiatement reconnues par la conscience, qui ne soit incompatible avec les attributs essentiels de la matière. Qu'on ajoute à cela des remarques très-ingénieuses sur la vision, la perception extérieure, la notion d'espace, l'idée de l'infini, et l'on aura une idée à peu près complète de l'ouvrage qui nous a occupés jusqu'à ce moment, ouvrage qui n'a pas même été remarqué par les philosophes du temps, comme l'auteur nous l'avoue lui-même avec une parfaite candeur.

Le *Témoignage du sens intime* traite à peu près des mêmes questions, mais avec plus de développement et en y mêlant une polémique étendue contre divers écrits contemporains. Aussi ce livre est-il, sous plus d'un rapport, très-utile à consulter sur l'histoire de la philosophie du XVIII^e siècle. Il a, comme nous le savons, pour but spécial la réfutation du fatalisme. Or, l'auteur distingue trois sortes de fatalisme : l'un qui a son origine dans le matérialisme et explique tous les phénomènes de la nature et les actions de l'homme comme un pur effet des attributs de la matière; l'autre est la conséquence du déisme, où Dieu, au lieu d'être le créateur et la providence du monde, n'est qu'une force aveugle, destinée à expliquer le mouvement; enfin, la dernière espèce de fatalisme c'est l'optimisme, non tel que Leibnitz l'a enseigné, quoique l'auteur de la *Théodicée* n'ait pas assez respecté la liberté humaine, mais tel qu'il était compris au dernier siècle par les disciples de Leibnitz. Pour donner plus d'intérêt à la réfutation de ces divers

systèmes, l'abbé de Lignac les considère sous la forme qu'ils ont reçue dans certains ouvrages du temps; c'est ainsi qu'il examine successivement la fameuse *Lettre de Trasibule à Leucippe*, les *Paradoxes métaphysiques* de Collins, le *Traité de la liberté*, attribué à Fontenelle, etc. Nous ne le suivrons pas dans la critique détaillée qu'il fait de ces écrits; nous aimons mieux exposer en quelques mots sa propre doctrine.

Sur quelque principe que s'appuie le fatalisme, il n'y a que deux choses à faire pour le renverser : il faut montrer que l'homme est libre, et que l'idée de la liberté est inséparable de l'idée de Dieu. Les observations par lesquelles l'abbé de Lignac établit la première de ces deux vérités ont beaucoup de ressemblance avec celles que Reid oppose à Hume. La liberté ne se prouve pas, elle se constate. Tout homme sent, à l'instant même où sa bouche prononce le contraire, qu'il est le maître d'agir ou de ne pas agir dans certaines circonstances données. Mais il ne faut pas confondre la liberté avec le désir ni avec la puissance matérielle, ni même avec la volonté spontanée. La liberté suppose la réflexion, et, réciproquement, la réflexion suppose la liberté. Je pense, donc je suis, disait Descartes; on pourrait dire tout aussi bien : Je doute de ma liberté, donc je suis libre. Avec la réflexion, la liberté pénètre dans les actes de l'intelligence, dans le jugement, dans le raisonnement, dans l'attention, dans le doute et l'affirmation. Il n'est point de motif qui puisse contraindre nos décisions; et ce qu'on appelle le motif le plus fort est celui pour lequel nous avons librement pris parti. Il existe, il est vrai, au fond de notre cœur, un désir immense de bien-être; mais ce désir, que rien ne peut assouvir, ne nous porte pas vers un bien plus que vers un autre, et nous laisse, par conséquent, la liberté de faire un choix.

L'existence de Dieu se réduit pour nous à un fait comme notre liberté. « Nous connaissons Dieu, dit l'abbé de Lignac (*Témoignage du sens intime*, t. II, p. 44), par le même moyen que nous nous connaissons nous-mêmes, par la voie de la perception, la seule manière de connaître immédiatement les choses : car dans le sens intime même de notre existence est comprise l'action seule de la cause qui fait que nous sommes. L'être est pour nous la perception de l'efficace du Créateur, et dans toutes nos perceptions se trouve celle de la cause infinie. Nous avons la perception de notre existence comme contingente et non nécessaire, elle comprend donc le rapport à l'activité d'une volonté qui a pu nous produire ou ne pas nous produire; et ce rapport ne peut être senti qu'autant que Dieu nous est aussi présent que notre être. » Ainsi ce n'est pas l'idée de Dieu qui nous est innée, mais le sentiment de sa présence; pour transformer ce sentiment en idée, il faut l'intervention de la réflexion.

Maintenant est-il possible de refuser à Dieu ce que nous trouvons en nous-mêmes, c'est-à-dire la liberté? La question ainsi posée est déjà résolue. Cet être que nous percevons immédiatement comme le type et la cause de notre existence, n'est pas un être abstrait, mais le Dieu créateur; et le créateur ne saurait être moindre que la créature. Si la liberté est la plus grande perfection de l'homme, c'est parce qu'elle est une ombre de la perfection divine. Si Dieu est libre; si, d'un

autre côté, il se suffit à lui-même, en raison de sa souveraine perfection, il n'y a rien hors de lui qui soit vraiment digne de son amour, et l'organisation comme l'existence du monde, est un effet de sa liberté. Ainsi tombe le principe de l'optimisme avec celui du fatalisme. L'abbé de Lignac, il faut le dire, incline à la liberté d'indifférence; mais il n'a pas su, comme King (*Voyez* ce nom), élever cette idée à la hauteur d'un système.

En même temps qu'il poursuit dans ses principes et dans ses conséquences la philosophie nouvelle, Lignac se retourne contre les disciples attardés de Malebranche. Le premier volume de son *Témoignage du sens intime* contient tout un mémoire contre le P. Roche, oratorien comme lui, qui défendait la doctrine de la vision en Dieu et des idées innées. L'ouvrage du P. Roche a pour titre : *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de nos connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans* (2 vol. in-12, 1759). Lignac soutient contre lui que toutes nos idées sont d'abord enveloppées dans des perceptions particulières et qu'il faut la réflexion pour les en dégager; que l'essence de l'âme ne consiste pas seulement dans la pensée, ce qui ferait de nous une simple collection de pensées, c'est-à-dire de modalités; mais que nous percevons en lui-même et sentons immédiatement le fond de notre être, et que c'est là ce qui nous autorise à croire à notre identité; enfin, il défend aussi contre lui l'indépendance de la raison en matière de philosophie, et la nécessité de séparer le domaine de cette science de celui de la théologie. Il veut bien qu'on cite les Pères de l'Eglise, mais uniquement comme philosophes, et quand ils sont dignes de ce titre.

Outre les ouvrages que nous avons cités, Lignac a publié aussi un *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit* (d'Helvétius), 2 vol. in-12, Amst., 1759; un autre de ses écrits a pour titre *Avis paternel d'un militaire à son fils, jésuite*, in-12, 1760.

**LIPSE** (Juste), ou plutôt Joost Lipss, né dans le bourg d'Isch, près de Bruxelles, le 18 octobre 1547, passe encore pour le prince des érudits de son siècle : il composait, avec Casaubon et Scaliger, un triumvirat dans lequel ses illustres collègues lui accordaient eux-mêmes le premier rang. Ses écrits ont été recueillis en quatre volumes in-8°, Anvers, 1637. Il en a été donné une autre édition dans un même nombre de volumes, et de même format à Vesel, en 1675. Des traités nombreux dont Juste Lipse est l'auteur, il y en a plusieurs dont il nous appartient de rendre compte.

Les grandes controverses qui avaient agité l'école vers la fin du xvᵉ siècle, avaient eu lieu d'une part, entre les derniers tuteurs du péripatétisme scolatisque, et d'autre part, entre des novateurs enthousiastes, téméraires, interprètes plus au moins fidèles de la doctrine platonicienne : dans le cours de ces débats animés, personne n'avait pris la parole pour faire valoir les titres de cette philosophie stoïcienne qui avait eu, chez les anciens, tant de notables partisans. Juste Lipse s'efforça le premier de la remettre en honneur. Comme le fait judicieusement observer Tennemann, il était moins philosophe que lettré. Si donc il préféra l'école du Portique à toutes les autres, cette préférence fut moins une affaire de raisonnement que d'inclination; c'est en lisant

Sénèque qu'il apprit à connaître les stoïciens, et, passionné pour l'écrivain, il le fut pour sa doctrine. Juste Lipse publia d'abord quelques amplifications morales dans le goût des rhéteurs latins : la plus remarquable est son traité sur la *Constance*, qui parut à Francfort en 1591, in-8°. Ayant, dans ce traité, offert plus d'un gage à la secte de Zénon, il crut alors devoir motiver son parti pris, et, dans ce dessein, il fit une scrupuleuse enquête dans les archives stoïciennes. On attendit longtemps le résultat de ce labeur souvent interrompu ; enfin, en l'année 1604, deux ans avant sa mort, il publia les deux opuscules dont voici les titres : *Justi Lipsii Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres ; — Justi Lipsii physiologiæ stoicorum libri tres*, Anvers et Paris, in-4° et in-8°. Nous analyserons en peu de mots ces deux ouvrages.

Il est utile, suivant Juste Lipse, d'étudier la philosophie ; mais entre tant d'écoles philosophiques, qui toutes prétendent posséder le dernier mot de la science humaine, pour laquelle faut-il opter ? La voix commune, dit-il, condamne les épicuriens ; les académiciens, c'est-à-dire les sceptiques, ont toujours rencontré peu de partisans ; les péripatéticiens ont beaucoup plus de crédit, et ne permettent pas, à bon droit, que l'on parle mal de leur illustre maître : cependant, si grand qu'ait été le génie d'Aristote, il faut reconnaître qu'il ne s'est pas toujours exprimé sur les questions morales en des termes satisfaisants. Il importe donc de rechercher s'il n'existe pas une doctrine qui supplée à l'insuffisance de l'éthique péripatéticienne. Ce n'est pas, au jugement de Juste Lipse, celle de Platon : entraîné bien au delà des voies suivies par la foule, Platon n'est pas un guide sûr pour la conscience. On comprend mieux Sénèque et les autres disciples de Zénon. Cela dit, Juste Lipse aborde les thèses premières de l'éthique, disserte avec abondance sur la question du souverain bien, et, consacrant un chapitre spécial à l'examen des aphorismes, des sentences *paradoxales* qui sont le fonds commun de toutes les amplifications stoïciennes, il conclut en recommandant la pratique de la vertu. Dans le second des opuscules dont nous nous sommes proposé de rendre un compte sommaire, Juste Lipse ne se contente pas d'exposer et de commenter les prescriptions morales du *Manuel* d'Épictète : il s'agit, en effet, dans ce traité, de la physiologie, ou, pour parler le langage de notre temps, de l'ontologie stoïcienne, de Dieu, de la Providence, du mal, du monde, et de l'homme. Les docteurs protestants, aussi bien que les catholiques, purent trouver téméraires et nouvelles plusieurs assertions développées dans cet ouvrage ; mais, pour n'être pas une occasion de scandale, Juste Lipse avait déclaré par avance qu'il ne voulait pas être jugé comme solidairement responsable des opinions diverses reçues dans l'école stoïcienne.

Ainsi, bien qu'il fasse à voix basse confession de ses sympathies pour cette école, Juste Lipse a la prudence de se donner plutôt comme historien que comme sectaire. Acceptons donc les deux traités que nous avons sous les yeux comme formant une introduction à l'étude de la philosophie stoïcienne. Appréciés à ce point de vue, ils méritent toute l'estime que leur accorde Tennemann. Nous ne parlerons pas en des termes aussi favorables d'un ouvrage plus connu de Juste Lipse

qui a pour titre *Politicorum, sive civilis doctrinæ, libri sex*, in-8°, Leyde, 1589. Ce livre, composé de fragments d'Aristote, de Tacite, de Cicéron, semble être tantôt un manifeste en faveur de la monarchie, tantôt une protestation contre le droit divin des rois : on l'entend dire ici que le gouvernement d'un seul est « la baguette de Circé qui subjugue les hommes et les bêtes, et qui, de tant de gens farouches, fait que chacun, frappé de crainte, s'assujettit au devoir ; » ailleurs, il ne donne pas d'autre base à ce gouvernement que l'adhésion libre, éclairée, de ces brutes indociles. S'agit-il de faire un choix entre l'élection et la succession? il hésite et passe outre, sans donner son avis. Cet écrit est bien loin de valoir ceux d'Ægidio Colonna, de Claude de Seyssel et surtout celui de Bodin. On n'y trouve, pour ainsi parler, qu'une maxime à laquelle Juste Lipse n'admet pas qu'on puisse opposer une maxime contraire. Il s'agit de la liberté de conscience. Sur ce point l'auteur déclare expressément que le devoir des rois est d'exterminer par le fer et par le feu quiconque ose, en matière de religion, penser autrement que l'Etat. Il convenait d'autant moins à Juste Lipse de tenir un tel langage, qu'il avait tour à tour fait profession d'être catholique, luthérien, calviniste, et qu'en fait il n'avait jamais été sincèrement d'aucune communion. B. H.

**LOCKE** (John) naquit à Wrington, dans le comté de Bristol, le 29 août 1632. Il passa son adolescence et les premières années de sa jeunesse d'abord au collége de Westminster, puis à l'université d'Oxford, où la lecture des écrits de Descartes éveilla chez lui, comme chez Malebranche, une vocation philosophique. En 1666, une rencontre fortuite le mit en rapport avec lord Ashley, depuis comte de Shaftesbury, qui le retint auprès de lui et se l'attacha comme ami. Devenu, en 1672, grand chancelier d'Angleterre, Shaftesbury nomma Locke secrétaire des présentations aux bénéfices, emploi qu'il exerça pendant une année, tant que Shaftesbury garda lui-même ses fonctions. Plus tard, en 1679, le comte de Shaftesbury, nommé président du conseil, rappela Locke auprès de lui ; mais, bientôt disgracié pour s'être opposé aux mesures despotiques de la cour, Shaftesbury se vit contraint de s'exiler en Hollande, où il mourut en 1683. Locke l'y avait accompagné. Les relations qu'il y contracta, notamment avec Limborch et Leclerc, jointes au dévouement dont il avait fait preuve envers le comte de Shaftesbury, achevèrent de le rendre suspect au gouvernement anglais, et amenèrent contre lui une persécution qui eut pour résultat sa dépossession d'un bénéfice accordé par l'université d'Oxford. Locke séjourna en Hollande pendant environ huit ans, et jusqu'en 1689, époque à laquelle la révolution, qui plaça Guillaume III sur le trône d'Angleterre, le ramena dans sa patrie. Il avait d'abord songé à recouvrer son bénéfice de Christ-Church ; mais il sacrifia généreusement à l'intérêt et à la sécurité de celui qu'on lui avait donné pour successeur les droits qu'une injuste persécution n'avait pu lui faire perdre, et accepta une place de commissaire aux appels. Des missions diplomatiques lui furent, dit-on, proposées à diverses reprises ; mais sa santé, devenue très-faible, le contraignit à refuser. Ce fut vers cette époque qu'il commença à séjourrner alternative-

ment à Londres et à la maison de campagne du comte de Peterborough ; bientôt même, il forma le projet de se retirer complétement à Oates, dans le comté d'Essex, chez le chevalier Masham ; et cette résolution l'amena à se démettre, en 1700, des fonctions très-lucratives de commissaire du commerce et des colonies. Le roi voulait les lui conserver en le déchargeant de tout travail et en le dispensant d'assister au conseil, par conséquent, de venir à Londres dont le séjour lui était nuisible ; Locke répondit que sa conscience ne lui permettait pas de toucher le traitement d'un emploi qu'il ne pouvait remplir, et, dès cet instant, il ne quitta plus sa retraite d'Oates. Il y mourut le 28 octobre de l'année 1704, dans des sentiments de religion et de piété chrétiennes qui se révélèrent dans ses dernières paroles et dans ses derniers actes. Le traducteur français de l'*Essai sur l'entendement humain*, Coste, était à Londres au moment de la mort de Locke ; et voici comment, dans une lettre adressée à l'auteur des *Nouvelles de la république des lettres*, et insérée dans ce recueil (février 1705, p. 154), il rend compte des derniers moments du grand philosophe : « Vers cinq heures du soir (27 octobre 1704), il lui prit une sueur accompagnée d'une extrême faiblesse, qui fit craindre pour sa vie ; il crut lui-même qu'il n'était pas loin de son dernier moment : alors il recommanda qu'on se souvînt de lui dans la prière du soir ; là-dessus, madame Masham lui dit que, s'il le voulait, toute la famille viendrait prier Dieu dans sa chambre ; il répondit qu'il en serait fort aise, si cela ne donnait pas trop d'embarras. On s'y rendit donc, et l'on pria en particulier pour lui. Après cela, il donna quelques ordres avec une grande tranquillité d'esprit, et, l'occasion s'étant présentée de parler de la bonté de Dieu, il exalta surtout l'amour que Dieu a témoigné aux hommes en les justifiant par la foi en Jésus-Christ. Il le remercia en particulier de ce qu'il l'avait appelé à la connaissance de ce divin Sauveur ; il exhorta tous ceux qui se trouvaient auprès de lui de lire avec soin l'Ecriture sainte et de s'attacher sincèrement à la pratique de tous leurs devoirs, ajoutant expressément que, par ce moyen, ils seraient plus heureux dans ce monde et qu'ils s'assureraient la possession d'une éternelle félicité dans l'autre. Quelques jours avant sa mort, il avait écrit à Collins, son pupille et son ami, qu'il ne trouvait de consolation que dans le bien qu'il avait fait ; que deux choses en ce monde pouvaient seules donner une véritable satisfaction : le témoignage d'une bonne conscience et l'espoir d'une autre vie. »

Quelque temps avant la mort de Locke, le docteur Hudson, administrateur de la bibliothèque Bodléienne à Oxford, avait prié le philosophe de lui envoyer tous les ouvrages qu'il avait publiés, tant ceux qui portaient son nom, que ceux où son nom ne paraissait pas. Locke ne lui avait envoyé que les premiers d'entre ces ouvrages ; mais, par un article de son testament, il légua au docteur Hudson, pour la bibliothèque Bodléienne, un exemplaire de chacun de ses écrits anonymes. Quels étaient donc ces ouvrages de Locke ? C'est ce que nous nous réservons de faire connaître dans la dernière partie de cette notice. Préalablement, nous allons entreprendre l'analyse et l'examen du principal d'entre ces écrits, de celui qui est, à un plus haut degré que tous les autres, une œuvre philosophique, et qui est resté et demeurera le véritable titre de gloire de l'auteur.

L'*Essai sur l'entendement humain* (*Essay concerning human understanding*) fut composé, ainsi que l'auteur le déclare lui-même en sa préface, pour sa propre instruction et pour la satisfaction de quelques-uns de ses amis : « S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet *Essai*, je dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi et venant à discourir sur un point fort différent de celui que je traite en cet ouvrage, se trouvèrent bientôt poussés à bout par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps sans nous trouver en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et, qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension.... Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant; je les jetai sur le papier; et ces pensées, que j'écrivis à la hâte pour les communiquer à mes amis à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité, qui, ayant été commencé par hasárd et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces détachées : car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris, selon que mon humeur ou l'occasion me le permettaient; et enfin, pendant une retraite que je fis pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état où on le voit présentement. » Ces paroles de Locke peuvent expliquer (nous ne disons pas justifier) les incohérences, les contradictions, les redites qui se rencontrent dans les différentes parties de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Nous venons de voir à quelle occasion fut commencé cet *Essai;* si maintenant nous nous demandons quel est l'objet de cet ouvrage, Locke lui-même nous l'apprendra encore dans quelques lignes de son avant-propos : « Il suffira, dit-il, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit, et je crois que je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière si, en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes ces facultés de notre esprit, je puis faire voir, en quelque sorte, par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes. » L'*Essai sur l'entendement humain* est donc un traité d'idéologie. Et qu'on ne croie pas que cet examen de ce dont notre esprit est capable soit entrepris par Locke dans un but avoué ou déguisé de scepticisme : non, loin de travailler au profit de l'esprit du doute, il estime, au contraire, que « la connaissance des forces de notre esprit suffit pour guérir du scepticisme ainsi que de la négligence où l'on s'abandonne lorsqu'on doute de trouver la vérité. »

Composé dans l'esprit et dans le but que Locke lui-même vient de déclarer, l'*Essai sur l'entendement humain* se divise en quatre livres, dont voici l'objet : 1er livre, *Des notions innées;* — 2e livre, *Des idées;* — 3e livre, *Des mots;* — 4e livre, *De la connaissance.* Ainsi qu'il

résulte de ces titres mêmes, les deux premiers livres ont pour objet une question psychologique, celle de l'origine, de la formation et des caractères de nos idées; le troisième a pour objet une question de logique, celle des rapports du langage avec la pensée; le quatrième a également pour objet une question de logique, celle de la légitimité de nos connaissances.

A l'époque où Locke écrivit son livre, la doctrine des idées innées était fort accréditée en Angleterre et surtout en France. Tout le premier livre de Locke a pour objet de la combattre, et, s'il est possible, de la renverser. L'auteur de l'*Essai* entreprend d'établir trois points capitaux : le premier, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre spéculatif; le second, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre pratique; le troisième, que les principes spéculatifs ou pratiques sont tellement loin d'être innés, que les idées mêmes dont ils se composent ne le sont pas. Or, pour démontrer ces trois points, voici comment procède Locke. Herbert de Cherbury avait signalé plusieurs caractères auxquels on peut reconnaître qu'une idée est innée, et, parmi ces caractères, il avait surtout indiqué la priorité et l'universalité. Locke s'efforce d'établir que principes et idées ne sont point primitifs, puisque les enfants ne les possèdent ni ne les comprennent, et qu'ils ne sont point universels, attendu qu'ils ne se trouvent pas dans l'esprit des idiots et des sauvages; n'étant ni universels ni primitifs, ils ne sont point innés : donc, ils sont acquis, et Locke se réserve de montrer, dans son second livre, comment s'opère cette acquisition.

Cette polémique contre l'innéité des idées est-elle décisive? Nous ne le pensons pas. L'idiot est une exception dans la nature humaine, et, supposé qu'il fût réel, ce défaut d'assentiment de sa part aux principes de l'ordre spéculatif ou de l'ordre pratique ne saurait fournir une objection bien sérieuse contre l'universalité de ces notions. Que prouve, d'un autre côté, chez les enfants le défaut d'assentiment à ces mêmes principes? Attendez que l'intelligence de l'enfant ait atteint son développement, et alors elle s'ouvrira infailliblement à la conception de ces vérités pratiques ou spéculatives. L'enfant, dans ses premières années, ne comprend pas et ne peut pas comprendre, surtout si on les lui présente sous une forme indéterminée et abstraite, les vérités spéculatives ou les vérités morales; mais il y a en lui une faculté innée, la raison, dont le développement, déterminé par l'inévitable action des lois qui régissent sa nature, doit avoir pour résultat nécessaire la conception de ces mêmes vérités. Quant au sauvage, cet enfant de la nature, il est faux de prétendre que son intelligence soit étrangère à la vérité spéculative ou à la vérité morale. Il comprend ces vérités, pourvu qu'elles ne lui soient pas offertes sous une forme scientifique, indéterminée, abstraite, mais sous une forme concrète et déterminée, la seule qui trouve accès en son intelligence neuve et sans culture.

Et ce que nous disons des principes spéculatifs ou pratiques, il faut le dire également de l'innéité de certaines idées, telles que celles de Dieu, de substance, d'identité, auxquelles Locke s'efforce en vain d'enlever ce caractère. L'idée de Dieu, nous le reconnaissons, n'est pas primitive. L'intelligence de l'enfant ne la possède pas tout d'abord.

Mais, en revanche, elle ne peut manquer de la posséder un jour. Nous naissons, comme parle Descartes dans ses réponses aux objections de Hobbes et de Gassendi, avec la faculté de connaître Dieu. Ajoutons que cette idée est universelle. Elle appartient à tous les temps et à tous les lieux. Elle n'a manqué à aucune intelligence, à aucun siècle, à aucun peuple. Nul n'en a été ou n'en est déshérité. Quant aux idées de substance et d'identité, elles sont tout à la fois universelles et primitives. Chacun de nous les puise en soi-même dès les premiers instants de la vie, dès le premier exercice du sentiment, de la pensée et du souvenir. Nous ne pouvons exister sans avoir le sentiment de cette existence : voilà l'idée de substance. De plus, nous ne pouvons avoir conscience d'une modification présente, et souvenir d'une modification passée, sans juger que nous avons duré et que nous sommes restés les mêmes : voilà l'idée d'identité.

Cette doctrine de l'innéité des idées, que Locke s'imagine avoir renversée, n'est donc pas même ébranlée par ses objections; à la condition toutefois qu'on l'interprète dans le sens où la prenait Descartes, et qu'on ne prétende pas que nous apportons en venant au monde certaines idées toutes constituées en notre esprit, mais seulement que nous naissons avec la faculté de les obtenir.

Lorsqu'il croit en avoir fini avec les idées innées, Locke entreprend de jeter les bases d'un tout autre système, à savoir, que toutes nos idées viennent de l'expérience, et c'est à la démonstration de cette théorie qu'est consacré le second livre de son *Essai.* « Supposons, dit-il (liv. II, c. 4), qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, *tabula rasa*, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit; comment vient-elle à recevoir des idées? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme toujours agisante lui représente avec une variété presque infinie? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances? A cela, je réponds en un mot, de l'expérience. C'est là le fondement de toutes nos connaissances; c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »

Mais, dans l'expérience, Locke signale un double mode d'action, la sensation et la réflexion. Que, si l'on demande à laquelle des deux il accorde la priorité, il déclare positivement (liv. II, c. 1) que c'est à la sensation, et que l'autre source d'où l'entendement vient encore à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme, appliquée *aux idées qu'elle a déjà reçues par les sens.* Or, quelles sont ces idées qui nous sont ainsi données, les unes par la sensation, les autres par la réflexion? Par la sensation, nous acquérons les idées que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, du dur, du mou, du doux, de l'amer et de tout ce que nous appelons qualités sensibles; tandis que, par la réflexion, nous acquérons les idées de ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et de toutes les différentes actions de notre âme.

Toutes les idées directement émanées de la sensation et de la réflexion, Locke les appelle *idées simples.* Mais il ajoute que notre intelligence possède aussi des *idées complexes*, et celles-ci s'obtiennent

(liv. II, c. 12) en répetant, ajoutant et unissant ensemble les idées simples ; de telle sorte que les idées, même les plus abstruses, quelque éloignées qu'elles paraissent des sens ou de la réflexion, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en combinant les idées qu'il avait reçues des objets des sens, ou de ses propres opérations sur les idées sensibles ; et qu'ainsi, les idées les plus étendues et les plus abstraites nous viennent par la sensation et par la réflexion.

Ce système sur l'origine et la formation des idées a le mérite de la simplicité. A-t-il également celui de la vérité? C'est ce que nous allons examiner brièvement.

Et d'abord, n'est-il pas étrange qu'un philosophe de l'école de Bacon, qui annonce la prétention de n'écouter que l'expérience, débute précisément par une hypothèse? Pourquoi *supposer* qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase? Cette hypothèse, placée ainsi au début, n'est-elle pas un vice de méthode, et, à ce titre, ne vient-elle pas frapper d'illégitimité tout l'ensemble du système?

Rien d'ailleurs n'autorise cette comparaison de l'âme humaine avec des tablettes vides de tout caractère : car une table rase est indifférente à recevoir tels ou tels caractères ; il se pourrait même qu'elle n'en reçût aucun. En est-il de même de l'âme? N'apporte-t-elle pas en naissant certaines dispositions, certaines tendances actives, appelées nécessairement à se développer, et à produire par ce développement certaines idées, et telles idées plutôt que telles autres? Ce n'est pas tout. Si l'âme existe, elle a infailliblement, dès le commencement, le sentiment de son existence ; et dès lors il devient faux de dire qu'elle soit vide de toute idée : car, alors même que toute autre idée lui manquerait, il faut bien reconnaître qu'elle aurait au moins l'idée d'elle-même, à moins de se condamner à l'absurdité de prétendre qu'elle existe sans avoir le sentiment de son existence. Elle n'est donc pas, comme le prétend Locke, *sans aucune idée quelle qu'elle soit ;* et, par conséquent, elle n'est pas légitimement assimilable à une table rase.

Il suit encore de ces dernières considérations, que rien ne justifie la priorité absolue attribuée par Locke aux idées sensibles sur toute autre espèce d'idées. Eh quoi ! l'âme recevrait par les sens les idées des qualités matérielles, et, par conséquent, éprouverait des sensations correspondantes à chacune de ces idées, sans avoir au même moment l'idée d'elle-même? Il y aurait un être qui éprouverait le plaisir ou la douleur, et qui, en même temps, recevrait les idées des objets, causes de cette douleur et de ce plaisir, et cet être n'aurait pas au même instant conscience de lui-même, et l'idée du *moi* ne serait qu'une acquisition ultérieure aux idées sensibles? Si l'on peut établir ici une priorité, à coup sûr elle est acquise de plein droit à l'idée du *moi*, attendu que, pour avoir une idée des objets extérieurs, il faut être, et qu'on ne peut raisonnablement supposer que l'âme n'ait pas, à un degré ou à un autre, le sentiment de son existence. La seule concession qui puisse donc ici être faite à Locke, et cette concession même renverse son système, c'est que la première sensation et la première idée sensible sont contemporaines de l'idée du *moi* qui éprouve cette sensation.

Une autre priorité encore, que nous ne saurions admettre dans la théorie de Locke, est celle qu'il attribue aux idées simples sur

les idées complexes. Ce n'est point ainsi que procède l'intelligence. Ses premiers aperçus en toute chose sont synthétiques. Ce qu'elle commence par saisir dans les objets auxquels elle s'applique, c'est l'ensemble; et ce n'est qu'ultérieurement, en procédant par voie d'analyse, qu'elle distingue les parties et les éléments. De telle sorte que nos premières idées sont synthétiques, complexes, confuses, et que ce n'est que par des analyses et des abstractions successives que nous parvenons à obtenir des idées simples, distinctes, claires. Un corps est là, placé sous mes yeux : l'idée que j'en ai, au premier moment où je le vois, embrasse tout à la fois la substance et les qualités; puis, m'arrêtant sur chacune de ces qualités, et leur appliquant successivement l'action de mes divers sens, j'arrive à les connaître séparément, distinctement, en d'autres termes, à obtenir autant d'idées simples qu'il y a de qualités distinctes dans ce corps. De même pour l'idée de l'âme. Nous ne commençons pas par acquérir l'idée d'une de ses qualités, puis d'une seconde, d'une troisième, d'une quatrième, que nous ajoutons ensuite les unes aux autres. Non, nous débutons par l'idée toute synthétique, toute complexe du *moi;* puis, par l'analyse, nous obtenons l'idée simple et distincte de chacune de ses propriétés ou qualités. Ce procédé naturel est, répétons-le, absolument l'inverse de celui que Locke attribue à l'intelligence humaine; et l'erreur du philosophe anglais en ce point est d'avoir supposé que notre esprit commence par appliquer l'analyse aux objets avec lesquels il se trouve en rapport, tandis qu'une exacte observation de la nature humaine lui eût appris qu'en réalité tout premier aperçu de notre esprit est un aperçu synthétique.

Allons plus loin, et abordons en elles-mêmes ces deux facultés expérimentales à l'exercice desquelles Locke attribue l'acquisition de tous ces matériaux qui sont, suivant ses expressions, le fond de tous nos raisonnements et de toutes nos connaissances. A la sensation nous devons les idées de qualités sensibles, à la réflexion les idées des différentes actions et opérations de l'âme. Mais, dans un tel système, comment s'expliquer l'avénement de l'idée de substance, qui est tout aussi réellement en notre esprit que l'idée de telles ou telles qualités? L'idée de substance ne peut, dans le système de Locke, nous être donnée ni par la sensation, ni par la réflexion, qui toutes deux ne nous révèlent que des qualités. Locke sera donc amené à dire, ainsi qu'il le fait (liv. II, c. 12, sect. 6), que « les idées des substances sont certaines combinaisons d'idées simples, qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles idées l'idée de substance, qu'on suppose sans la connaître, quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première et la principale. » A travers l'obscurité de ce passage, nous croyons démêler que l'idée de substance s'obtient en *supposant* sous la collection des qualités un je ne sais quoi, qui leur sert tout à la fois de *substratum* et de lien. Mais d'où vient cette supposition? Ce ne peut être assurément ni de la sensation, ni de la réflexion, puisque, ainsi que nous venons de le dire, elles n'atteignent que des qualités. Ce ne peut être, non plus, de la faculté de composition : car autre chose est constituer une collection de qualités, autre chose est *supposer* sous cette collection un sujet, un *substratum*.

Quelle est donc cette nouvelle faculté intellectuelle dont Locke admet implicitement l'intervention, mais d'une manière si confuse et si vague, qu'il ne s'attache ni à la décrire, ni même à lui donner un nom?

Il est d'autres points sur lesquels l'empirisme de Locke nous paraît être tombé en de regrettables écarts. Notre intelligence possède l'idée de l'infini, l'idée de l'être nécessaire, l'idée des vérités nécessaires. Est-ce à l'expérience, qui n'atteint que le fini et le contingent, que nous pouvons être redevables de ces idées? La sensation et la réflexion qui, d'après Locke, ne nous donnent pas même l'idée de l'être contingent, nous suggéreront-elles la notion de l'être nécessaire? Fera-t-on intervenir ici ces procédés de combinaison, de juxtaposition et d'abstraction, que Locke (liv. II, c. 12, sect. 1) indique comme les moyens d'obtenir ce qu'il appelle les idées complexes de modes, de substances, de relations? Mais ne voit-on pas que ces procédés sont à jamais impuissants à convertir le contingent en nécessaire, le relatif en absolu, le fini en infini? Il fallait donc ici reconnaître, indépendamment des facultés expérimentales, une faculté supérieure et *sui generis*, à l'action de laquelle sont dues ces idées de l'infini, du nécessaire, de l'absolu, dont Locke n'a point nié la présence en notre esprit, mais dont il nous paraît avoir si illégitimement expliqué l'avénement. Cette faculté est celle qu'on appelle *entendement* avec Malebranche, *pure intellection* avec Descartes, *raison* avec Kant; le nom importe peu, pourvu qu'on la reconnaisse, et qu'on n'assigne à aucune autre le rôle qui n'appartient qu'à elle seule.

Tout exclusif et insuffisant que soit le système de Locke sur l'origine des idées, la vérité cependant exige qu'on reconnaisse la supériorité de cette doctrine sur la plupart des systèmes empiriques de l'antiquité et de l'âge moderne. L'empirisme de Protagoras, d'Aristote, d'Epicure, avait considéré la sensation comme source unique de toutes nos idées. Il en avait été de même du péripatétisme scolastique, qui avait donné la valeur d'un axiome à cette proposition, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens : *Nihil in intellectu, nisi quod prius fuerit in sensu.* Au XVII<sup>e</sup> siècle, Gassendi avait suivi les mêmes errements, quand il avait posé en principe que toute idée vient des sens : *Omnis idea oritur a sensibus.* Enfin, le jour n'était pas loin où Condillac et son école allaient soutenir que toute idée, sans exception, est une sensation transformée. La doctrine de Locke ne tombe pas dans une si grave exagération. Défectueuse en ce qu'elle laisse sans explication légitime les idées qui sont en nous de l'être nécessaire et des vérités nécessaires, elle se distingue avantageusement de tous ces systèmes, en ce qu'elle reconnaît formellement dans l'esprit toute une classe d'idées qui n'ont pas une origine sensible, et que l'âme ne doit qu'à l'attention qu'elle donne à ses propres opérations. Si cette doctrine est empirique, au moins elle n'est pas sensualiste; et tout en lui reprochant ce qu'elle méconnaît, il est juste de lui tenir compte de la part de vérité qu'elle conserve.

Après d'ingénieuses remarques sur l'association des idées, qui terminent le second livre, l'un des plus considérables de tout l'ouvrage tant par son étendue que par l'importance des matières qui s'y trouvent traitées, Locke aborde, dans son troisième livre, intitulé *Des mots*,

la question des rapports du langage avec la pensée. « Après avoir exposé, dit-il, tout ce qu'on vient de voir sur l'origine, les diverses espèces et l'étendue de nos idées, je devrais, en vertu de la méthode que je m'étais proposée d'abord, m'attacher à faire voir quel est l'usage que l'entendement fait de ces idées, et quelle est la connaissance que nous acquérons par leur moyen. Mais, venant à considérer la chose de plus près, j'ai trouvé qu'il y a une si étroite liaison entre les idées et les mots, et un rapport si constant entre les idées abstraites et les termes généraux, qu'il est impossible de parler clairement et distinctement de notre connaissance, qui consiste toute en propositions, sans examiner auparavant la nature, l'usage et la signification du langage. » Tout ce troisième livre abonde en aperçus judicieux sur l'usage de la parole et sur les services qu'elle est appelée à rendre à la pensée. Locke s'attache d'abord à montrer comment se forment les termes généraux. On s'attend que sur ce terrain il rencontrera la question des *universaux*, si vivement controversée dans l'antiquité et surtout au moyen âge. Locke la résout en vrai disciple d'Occam, en soutenant (liv. III, c. 3) que « ce qu'on appelle général et universel est l'œuvre de l'entendement. » Passant de là par une transition naturelle aux définitions, dans lesquelles le genre entre à titre d'élément, Locke établit que les noms des idées simples ne peuvent être définis; que, s'ils le pouvaient, ce serait à l'infini. Il montre ensuite que le contraire existe pour les idées complexes. Enfin, il clôt ce troisième livre par trois excellents chapitres, relatifs, le premier à l'imperfection, le second à l'abus du langage, le troisième aux remèdes qui peuvent être apportés à ce double mal. Le langage est imparfait, 1° lorsque les idées que les mots signifient sont extrêmement complexes et composées d'un grand nombre d'idées jointes ensemble; 2° lorsque les idées que nous exprimons n'ont point de liaison naturelle les unes avec les autres, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe, ni aucun modèle pour les rectifier et les combiner; 3° lorsque l'idée que nous voulons rendre par un mot se rapporte à un objet qu'il n'est pas aisé de connaître; 4° lorsque la signification d'un mot et l'essence réelle de la chose ne sont pas exactement les mêmes. Quant aux abus du langage, ils consistent : 1° à se servir de mots auxquels on n'attache aucune idée, ou, du moins, aucune idée claire; 2° à apprendre les mots avant que d'apprendre les idées que nous y rapportons; 3° à se servir des mots tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; 4° à les appliquer à des idées différentes de celles qu'ils signifient dans l'usage ordinaire; 5° à les appliquer à des objets qui n'ont jamais existé, ou à des idées qui n'ont aucun rapport avec la nature réelle des choses. La question des remèdes à apporter à ces imperfections et à ces abus est également traitée par Locke avec tous les détails qu'elle comporte; mais il nous est impossible de le suivre sur ce terrain. Des observations aussi délicates ne comportent pas l'analyse. Il nous suffit de remarquer que tout ce troisième livre renferme d'excellents aperçus et des réflexions pleines de sens et de justesse. Locke y a ouvert la voie dans laquelle sont entrés à sa suite Condillac, Destutt de Tracy, Laromiguière; mais avec cette différence, toute à l'avantage du philosophe anglais, que, sauf quelques exagérations de détail, il n'est pas tombé dans les écarts où

se sont laissé trop souvent entraîner ses successeurs, quand ils ont prétendu, les uns, que l'homme ne pense que parce qu'il parle; les autres, que toutes nos erreurs viennent de l'imperfection des langues; les autres enfin, que l'esprit lui-même est tout entier dans l'artifice du langage, que les progrès des sciences dépendent de la perfection des langues, et qu'une science n'est qu'une langue bien faite.

Le quatrième livre, intitulé *De la connaissance*, est divisé en un grand nombre de chapitres où les principales questions de logique se trouvent discutées et résolues. A l'exception de quelques passages, dans lesquels est établie entre l'*idée*, le *jugement* et la *connaissance*, une distinction purement arbitraire, ce livre, comme le précédent, renferme des doctrines généralement vraies, exposées, suivant la manière habituelle de Locke, dans un style parfaitement clair, quoique un peu diffus.

Parmi les questions principales traitées dans ce quatrième livre, une des premières est celle qui a pour objet les divers degrés dont la connaissance est susceptible. Envisagée sous ce rapport, la connaissance paraît à Locke devoir être divisée en intuitive et démonstrative : la première, la plus claire et la plus certaine dont l'esprit humain soit capable, agissant d'une manière irrésistible, et, comme il s'exprime, semblable à l'éclat d'un beau jour, se faisant voir immédiatement et comme par force dès que l'esprit tourne la vue vers elle; la seconde, ayant besoin de preuves, par conséquent plus difficile à acquérir, précédée de quelques doutes, et légitime à la condition que chaque degré de la déduction soit connu intuitivement et par lui-même. Locke n'admet dans la connaissance que ces deux degrés, intuition et démonstration : car, « pour le reste, dit-il (liv. IV, c. 2), qui ne peut se rapporter à l'une des deux, avec quelque assurance qu'on le reçoive, c'est foi et opinion, et non pas connaissance, du moins à l'égard des vérités générales. » Il en résulte, quoique Locke ne le dise pas explicitement, que l'induction ne saurait nous conduire à la vraie connaissance, mais seulement à l'opinion, à cet état de l'intelligence que les Grecs appelaient δόξα. C'est une erreur très-grave, à laquelle vient se joindre encore chez Locke le tort de n'avoir pas exactement énuméré les divers objets sur lesquels peut porter la connaissance intuitive. *Deux et deux font quatre; — J'existe; — Le monde matériel existe :* voilà trois jugements qui nous paraissent intuitifs au même titre. Locke ne paraît pas en avoir pensé ainsi : car il retranche de l'ordre des connaissances intuitives la perception des êtres finis hors de nous. Or, cette perception n'étant pas, non plus, démonstrative, il s'ensuivrait, dans le système de Locke, et contrairement aux croyances du sens commun, qu'elle ne mérite pas, à proprement dire, le nom de connaissance, et qu'elle n'est pas accompagnée de certitude. Si Locke en était demeuré là, il serait sceptique à l'endroit du monde matériel; il faudrait voir en lui le précurseur de Berkeley; il faudrait le ranger parmi ces philosophes qui, ainsi qu'il le dit lui-même dans ce même chapitre, regardent comme intuitive et parfaitement certaine la présence en notre esprit d'une idée relative au monde extérieur, mais qui estiment en même temps qu'on peut mettre en question s'il y a quelque chose de plus que cette idée, et si de là nous pouvons inférer certainement l'existence

d'aucune chose hors de nous : car on peut avoir de telles idées en son esprit, sans que rien d'extérieur existe actuellement, et sans que nos sens soient affectés d'un objet qui corresponde à ces idées. Mais Locke se soustrait à l'accusation de scepticisme, en prenant soin d'ajouter immédiatement que, pour sa part, il croit que, dans ce cas là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute : « car, dit-il, je demande à qui que ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une différente perception lorsque de jour il vient à regarder le soleil, et que de nuit il pense à cet astre; lorsqu'il goûte actuellement de l'absinthe et qu'il sent une rose, ou qu'il pense seulement à ce goût ou à cette odeur. » La doctrine de Locke sur cette question est donc plus raisonnable, non-seulement que celle de Berkeley, mais encore que celle de Malebranche et de Descartes; et son seul tort est de n'avoir pas regardé comme intuitive et comme parfaitement certaine la connaissance des corps.

La question des divers degrés de la connaissance présente, dans la doctrine de Locke, d'intimes rapports avec la question des existences réelles qui sont les objets de la connaissance. Parmi ces existences il faut compter les corps, dont nous venons de nous occuper. Mais n'y a-t-il pas encore dans notre esprit d'autres connaissances ayant également pour objet des existences réelles? Locke (c. 9 et 10) signale, au même titre, la connaissance que nous avons de notre propre existence, et celle que nous avons de l'existence de Dieu. Toute cette partie de son quatrième livre constitue un véritable traité d'ontologie ; seulement au lieu de s'occuper d'abord de la connaissance des choses extérieures finies, puis de la connaissance de notre existence personnelle, puis enfin de la connaissance de l'existence de Dieu, ainsi que semblait devoir lui en faire une loi sa propre doctrine sur l'origine et l'ordre d'acquisition de nos idées, il parle d'abord de la connaissance que nous avons de notre existence propre; ensuite, de la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, et termine (un cartésien n'eût pas fait autrement) par la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses. Il établit sans difficulté que la connaissance de notre existence est intuitive : « Pour ce qui est de notre existence (c. 9), nous l'apercevons avec tant d'évidence et de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être montrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir ou de la douleur; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence? Si je doute de toute autre chose (on reconnaîtra facilement ici l'influence de Descartes), ce doute même me convainc de ma propre existence et ne me permet pas d'en douter. » Quant à la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, Locke la regarde aussi comme certaine; seulement, il la range parmi les connaissances démonstratives. Or, par quel enchaînement d'idées l'homme peut-il, en partant de la connaissance intuitive et parfaitement certaine de lui-même, s'élever démonstrativement à la connaissance de Dieu? Nous savons, dit Locke (c. 10), que nous sommes; nous savons également que le néant ne saurait rien produire; donc, il y a un être éternel. Cet être éternel doit avoir la toute-puissance : car la source éternelle de tous les êtres, doit être aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés.

Il doit, de plus, posséder la suprême intelligence, puisque nous nous sentons intelligents, et qu'il est absolument impossible qu'une chose destituée de connaissance et agissant aveuglément produise des êtres intelligents. Un être éternel, tout-puissant, tout intelligent, c'est Dieu; c'est ainsi que, pour citer les expressions mêmes de Locke, « par la considération de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la raison nous conduit à la connaissance évidente et certaine de l'existence de Dieu. » Mais, dira-t-on, cet être qu'on appelle Dieu ne peut-il pas être matériel? — Non, répond Locke, il ne le peut. Et il établit cette impossibilité en montrant 1° que chaque partie de matière est dépourvue de pensée; 2° qu'une seule partie de matière ne peut être pensante; 3° qu'un certain amas de molécules matérielles non pensantes ne saurait penser, soit qu'on le suppose en repos ou même en mouvement. Cette démonstration si remarquable par le rigoureux enchaînement des idées, fait vivement regretter que dans ce même livre (c. 3), Locke, en traitant *de l'étendue de notre connaissance*, et en essayant de montrer, d'après la distinction arbitraire établie par lui, qu'elle est plus bornée que nos idées, ait avancé une proposition comme celle-ci : « bien que nous ayons des idées de la matière et de la pensée, peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » Le philosophe qui démontrait avec tant d'évidence que Dieu ne pouvait être d'une nature matérielle, devait, en obéissant aux lois de la plus simple analogie, affirmer également l'immatérialité de l'âme humaine. En ne le faisant pas, il a justement encouru le reproche d'inconséquence, en même temps qu'il a donné, dans une question d'une si haute importance, l'exemple d'un dangereux scepticisme. Ce n'est pas seulement par la révélation, ainsi que le prétend Locke, c'est aussi par la réflexion, c'est-à-dire par la philosophie, que nous arrivons à connaître l'immatérialité du principe qui, dans chacun de nous, sent, pense et veut. Entre la pensée, une et simple, telle que nous l'atteste la conscience, et l'étendue, composée et divisible, telle que nous la révèlent les sens, il y a antipathie éternelle; par conséquent, la pensée ne saurait avoir un sujet matériel.

Ces trois chapitres sur la connaissance que nous avons des existences réelles constituent, à notre avis, une des parties les plus importantes, non-seulement du quatrième livre, mais encore de l'ouvrage tout entier. Ils sont suivis d'une série de considérations sur les moyens d'augmenter notre connaissance, sur le jugement et la probabilité, sur les divers degrés d'assentiment, sur la raison, sur la distinction de la raison et de la foi, sur l'enthousiasme, sur l'erreur, sur la division des sciences. Dans la nécessité de nous borner, nous nous contenterons d'analyser très-rapidement les plus importants d'entre ces chapitres, en nous arrêtant seulement sur les points fondamentaux.

Des idées claires, distinctes, complètes, et les rapports que ces idées nous présentent, voilà, d'après Locke (c. 12), la source et la condition de

la connaissance certaine. Locke n'est-il pas ici le disciple de Descartes? L'auteur du *Discours de la Méthode* avait-il dit autre chose? N'avait-il pas proposé, comme criterium du vrai, l'évidence? et qu'est-ce que l'évidence, sinon la clarté et la distinction des idées? A ce moyen Locke en ajoute quelques autres qui lui paraissent propres à augmenter notre connaissance, et, de ce nombre est le soin d'éviter toute hypothèse. On reconnaît à ces signes le disciple et le compatriote de celui qui avait dit dans ses *Principes* que l'hypothèse ne devait trouver place ni dans la physique ni dans la métaphysique : *Hypotheses nec in physica, nec in metaphysica locum habent.* Toutefois, Locke, et il faut l'en louer, ne pousse pas l'horreur de l'hypothèse aussi loin que Reid le fit depuis. Il en reconnaît, et il en signale le véritable usage : « Les hypothèses, dit-il, qui sont bien faites sont d'un grand secours à la mémoire et nous conduisent quelquefois à de grandes découvertes. Ce que je veux dire, c'est que nous n'en embrassions aucune trop promptement jusqu'à ce que nous ayons exactement examiné les cas particuliers et fait plusieurs expériences. »

Le chapitre où il est traité des *divers degrés d'assentiment* renferme une foule de réflexions judicieuses et se termine par un passage assez curieux, où l'auteur, qui attache, comme on sait, tant de valeur à l'expérience, reconnaît cependant des cas où elle doit se taire devant l'autorité du témoignage; et ce cas est celui des événements surnaturels : « Car, dit Locke (c. 16), lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps et dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres à trouver créance en nos esprits qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus opposés. Tel est justement le cas des miracles qui, étant une fois bien attestés, trouvent non-seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation. » Ce passage, que nous avons cru devoir citer, afin de faire connaître fidèlement l'esprit dans lequel est écrit l'*Essai sur l'entendement humain*, établit d'une manière incontestable que, chez Locke, la philosophie n'a pas fait divorce avec le christianisme; et les croyances sincèrement chrétiennes du philosophe anglais sont d'ailleurs attestées par mainte page d'un de ses derniers chapitres (le 18e), où il traite de la foi et de la raison, et de leurs bornes distinctes.

Passons sur la confusion faite par Locke (c. 17) entre la raison et le raisonnement; passons également sur l'arrêt bien sévère qu'il porte contre le syllogisme, ainsi que sur la classification des sciences, qu'il divise (c. 21) d'une manière si superficielle et si arbitraire en trois espèces : *physique*, *pratique* et *logique* ou *connaissance des signes;* et terminons cet examen par l'analyse sommaire du chapitre 20, où Locke a traité de l'erreur. Ce chapitre était le complément naturel de son quatrième livre. Après avoir défini l'erreur « une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable, » Locke énumère et décrit les principales causes de nos erreurs et les ramène à quatre chefs principaux : 1° le manque de preuves; 2° le peu d'habileté à faire valoir les preuves; 3° le manque de

volonté d'en faire usage; 4° les fausses règles de probabilité. Cette énumération nous paraîtrait tout à fait complète si Locke y eût tenu compte des imperfections du langage, du vice des méthodes et surtout de la faiblesse naturelle de l'esprit humain qui, entre toutes ces causes, est assurément la cause principale et dominante.

Tel est, dans les quatre grandes divisions où nous avons essayé de l'analyser et de l'apprécier, l'*Essai sur l'entendement humain*. L'esprit qui y préside est celui du libre examen; la méthode est celle de l'expérience. La vérité, que l'auteur a toujours poursuivie avec candeur et bonne foi, alors même qu'il s'égarait, a fréquemment, surtout dans ses deux derniers livres, couronné ses recherches. Locke fut pour l'Angleterre, au XVII[e] siècle, ce que Descartes et Malebranche furent pour la France, et Leibnitz pour l'Allemagne; et son livre restera, avec les *Méditations*, avec la *Recherche de la vérité*, avec la *Théodicée* et les *Nouveaux essais*, l'un des plus grands monuments de la philosophie moderne.

L'*Essai sur l'entendement humain* fut publié à Londres en 1690 (in-f° angl.). Dès 1688, une sorte de prospectus ou analyse de cet ouvrage avait été publié en Hollande par Locke dans la *Bibliothèque universelle et historique* de Leclerc (t. VIII, p. 49-142) sous ce titre : *Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié*. Wynne, qui fut depuis évêque de Saint-Asaph, en fit un autre abrégé en anglais, traduit en français par Bosset (Londres, 1720). Le grand ouvrage a été traduit en français par Coste (in-4°, 1700, 1729, et 4 vol. in-12 1742). Il eut trois traductions latines : la meilleure paraît être celle de Thièle, publiée à Leipzig en 1731. On compte aussi trois traductions allemandes : celle de Poleyen, en 1757 (in-4°); de Tittel, en 1791 (in-8°); de Tennemann, en 1797 (3 vol. in-8°).

Indépendamment de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke a laissé plusieurs autres écrits dont nous allons sommairement indiquer l'objet et les principaux caractères :

1°. *De l'éducation des enfants*. Ce traité, écrit en anglais, fut publié (in-8°) à Londres en 1693. Dès 1695, il fut traduit en français par Coste sur la première édition; mais, dans la suite, l'auteur y ayant fait plusieurs additions, Coste publia après la mort de Locke une nouvelle traduction faite, cette fois, sur la cinquième édition. En tête du traité de l'*Education des enfants* se trouve une épître dédicatoire de Locke à un de ses amis, Edouard Clarke : « Comme la bonne éducation des enfants (est-il dit dans un passage de cette épître) est une des choses auxquelles les parents sont le plus puissamment engagés par devoir et par intérêt, et que le bonheur et la prospérité d'une nation en dépendent essentiellement, je souhaiterais que chacun prît à cœur cette affaire et qu'on s'appliquât à mettre en usage la méthode qui, dans les différentes conditions des hommes, serait la plus facile, la plus courte et la plus propre à en faire des gens vertueux, utiles à la société et habiles chacun dans leur profession... Voilà ce qui m'a engagé à composer ce petit ouvrage. » Après cela, Locke entre en matière et parcourt une série de questions qu'il traite et résout avec simplicité. Voici quelques-unes des plus importantes : *De la santé; précautions nécessaires pour la conserver aux enfants. — Du soin qu'on doit prendre de l'âme*

*des enfants. — Des châtiments qu'il faut infliger aux enfants. — Des récompenses et de l'usage qui doit en être fait dans l'éducation des enfants. — Des fautes pour lesquelles on ne doit point châtier les enfants, et de celles qui méritent châtiment. — De la nécessité de ne pas laisser prendre trop d'empire aux enfants. — Comment il faut corriger les enfants de leur inclination à la cruauté. — De la curiosité chez les enfants; comment elle doit être mise à profit, etc., etc.* On voit que l'éducation est envisagée par l'auteur au point de vue physique, intellectuel et moral, c'est-à-dire sous toutes les faces qu'elle peut offrir. Ajoutons que ce livre n'est pas seulement écrit pour des gouverneurs et pour des pères de famille, mais encore et surtout pour les mères : car l'auteur, notamment dans la première partie, y entre en des détails dont la sollicitude maternelle peut seule se préoccuper. Moins brillant que l'*Emile* de J.-J. Rousseau, le traité de Locke est aussi moins paradoxal; et peut-être n'est-il pas interdit de penser que le philosophe de Genève y a puisé tout à la fois la première idée de son livre et celle de ses théories les plus faciles et les plus utiles à transporter dans la pratique. Un des points les plus remarquables sur lesquels les deux philosophes s'accordent, dans l'éducation de leur élève, c'est la nécessité, ou tout au moins l'utilité, de lui apprendre un métier. Cette idée, que certains critiques, et Voltaire entre autres, ont trouvée si bizarre chez Rousseau, Locke l'avait eue et exprimée avant lui. Le philosophe anglais veut que son jeune gentilhomme apprenne une profession manuelle, et il propose surtout la menuiserie ou l'agriculture, afin que ces travaux offrent à son esprit une distraction, et à son corps une gymnastique propice au développement des forces et à la conservation de la santé.

2°. *Lettre sur la tolérance.* Cette lettre fut adressée par Locke à Philippe van Limborch, théologien hollandais de la communion des *remontrants,* c'est-à-dire des partisans de la doctrine d'Arminius, proscrite au synode de Dordrecht. Ecrite en latin, et publiée en 1689, cette lettre fut très-peu de temps après traduite en hollandais et en anglais; en 1710, elle fut traduite en français et imprimée à Rotterdam. Voici quel était son titre : *Epistola de tolerantia, ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A., scripta a P. A. P. O. J. L. A.,* c'est-à-dire *theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgum Amstelodamensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, Johanne Lockio, Anglo.* Ecrite par l'ami d'un proscrit au partisan d'une doctrine proscrite, cette lettre était, comme on l'a dit, le manifeste de la minorité persécutée. Voici, en substance, quelques-uns des principes fondamentaux qu'elle contient : « Qu'il n'y a personne qui puisse croire que ce soit par charité, amour et bienveillance qu'un homme fasse expirer au milieu des tourments son semblable, dont il souhaite ardemment le salut. — Que si les infidèles devaient être convertis par la force, il était beaucoup plus facile à Jésus-Christ d'en venir à bout avec les légions célestes qu'à aucun *fils de l'Eglise* (allusion évidente à Louis XIV), avec tous ses *dragons.* — Que la tolérance en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion est si conforme à l'Evangile de Jésus-Christ et au sens commun de tous les hommes, qu'on peut regarder comme chose monstrueuse qu'il y ait des

gens assez aveugles pour n'en voir pas la nécessité et l'avantage au milieu de tant de lumière qui les environne. — Que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil plutôt qu'à toute autre personne, et qu'il ne paraît pas qu'il ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. — Qu'il n'y a au monde aucun homme, ni aucune Eglise, ni aucun Etat, qui ait le droit, sous prétexte de religion, d'envahir les biens d'un autre, ni de le dépouiller de ses avantages temporels. — Que si l'on admet une fois que la religion se doive établir par la force et par les armes, on ouvre la porte au vol, au meurtre et à des animosités éternelles. » Toutes ces maximes, aujourd'hui universellement acceptées et appliquées, empruntaient alors une grande valeur aux circonstances politiques et religieuses au milieu desquelles Locke se trouvait placé. Les principes de tolérance professés en ce livre par le philosophe anglais s'étendent à toutes les sectes et à tous les hommes, sauf pourtant aux athées : « car, dit Locke, ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être tolérés, attendu que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une Divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. » Cette dernière opinion paraît avoir été aussi celle de J.-J. Rousseau, dans le chapitre de son *Contrat social,* intitulé *De la religion civile.*

3°. *Le Christianisme raisonnable.* Cet ouvrage, publié à Londres en 1695 (in-8°), fut traduit de l'anglais en français par Coste. Il a pour objet de prouver que le christianisme, tel qu'il est représenté dans l'Ecriture sainte, n'offre rien de contraire à la raison. D'accord avec les principes posés dans sa lettre à Limborch sur la tolérance, Locke y permet à chaque communion une croyance libre, moyennant l'adoption de ce dogme essentiel : *Jésus est le Messie.* Toutefois, deux interprétations s'offraient à ce dogme. Le Messie est-il l'Homme-Dieu, suivant la croyance adoptée en commun par les protestants et les catholiques, ou seulement, ainsi que le veulent les sociniens, le fils adoptif de Dieu? Locke, ne s'étant pas prononcé clairement sur le sens qu'il attachait à sa proposition, fut accusé de socinianisme. Et ce qui contribua à aggraver ces accusations, c'est que Toland emprunta au livre de Locke quelques arguments à l'appui de son *Christianisme sans mystères.* L'écrit de Locke fut alors attaqué par l'évêque de Worcester, et une polémique s'ensuivit entre le philosophe et le savant prélat. Le *Christianisme raisonnable* paraît avoir eu, comme la *Lettre sur la tolérance,* un but de circonstance. Le nouveau roi d'Angleterre, Guillaume III, avait entrepris la réunion de toutes les sectes dissidentes. Il fallait dès lors dégager du milieu de toutes ces dissidences les principes sur lesquels ces différentes sectes s'accordaient ; et c'est là ce que Locke entreprit d'établir comme l'essence même du christianisme. L'histoire nous apprend que le plan conciliateur de Guillaume demeura sans réalisation, et que le livre de Locke ne put opérer cette fusion religieuse que le monarque et le philosophe s'étaient proposée.

4°. *Essai sur le gouvernement civil* (in-8°, Londres, 1690). Plusieurs fois réimprimé, et traduit en français, comme les autres ouvrages du

philosophe, cet *Essai* avait été composé par Locke, depuis son retour de Hollande, après la révolution de 1689 qui mit Guillaume d'Orange sur le trône de son beau-père Jacques II. Bien que ce livre, comme la *Lettre sur la tolérance* et le *Christianisme raisonnable*, ait eu un but de circonstance, on ne saurait méconnaître néanmoins que Locke ne l'écrivit point pour flatter le nouveau souverain, mais uniquement pour y exprimer, avec la liberté qui convenait à un philosophe et à un citoyen anglais, ses principes politiques. Ce traité a un double objet: l'un actuel, relatif à l'époque où il fut écrit; l'autre plus général, et, par conséquent, plus durable. Sous le premier point de vue, le livre de Locke est une réponse aux objections des partisans des Stuarts, qui accusaient d'usurpation la dynastie nouvelle. Sous le second, c'est une véritable théorie politique, qui, applicable en tout temps et en tout lieu, consiste à fonder la légitimité sur la sanction donnée par la nation à l'avénement d'une dynastie et à l'établissement d'une constitution. Le traité de l'*Education des enfants* avait suggéré à J.-J. Rousseau l'idée et le plan de son *Emile;* plusieurs propositions contenues dans la *Lettre de la tolérance* se trouvent, ainsi que nous en avons fait la remarque, reproduites dans un chapitre de Jean-Jacques sur *la religion civile;* l'*Essai sur le gouvernement civil* dut, à son tour, inspirer au citoyen de Genève le projet et les principales maximes de son *Contrat social*. Toutefois, ce dernier traité est conçu dans un esprit plus démocratique que l'écrit du philosophe anglais. Le livre de Rousseau est l'évangile politique des républiques; celui de Locke est plutôt le code des monarchies constitutionnelles.

5°. *Quelques considérations sur les suites de la diminution de l'intérêt, et de l'augmentation de la valeur des monnaies* (in-8°, Londres, 1691). Ce livre sur le commerce devint, en quelque sorte, le modèle de tous les traités d'économie politique que produisit le XVIII<sup>e</sup> siècle.

6°. *Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité.* Cet écrit, avec ceux qui seront ultérieurement mentionnés, constituent les œuvres posthumes de Locke (Londres, 1706), traduites en français par J. Leclerc. Le livre intitulé *Conduite de l'esprit, etc.*, constitue une sorte d'appendice à l'*Essai sur l'entendement humain.* Locke y traite plusieurs questions qu'il n'avait fait qu'indiquer dans l'*Essai*, entre autres, la question des remèdes à apporter aux fausses associations d'idées. Ce traité est divisé en quarante-cinq chapitres, parmi lesquels ceux qui nous ont paru les plus importants ont pour objet la *religion*, les *sophismes*, les *vérités fondamentales*, l'*association des idées*.

7°. *Examen de l'opinion du P. Malebranche, « Que nous voyons tout en Dieu. »* Cet examen, dans les détails duquel nous ne pouvons entrer ici, est généralement peu favorable à l'auteur de la *Recherche de la vérité*. Entre autres critiques fondamentales, Locke reproche à Malebranche d'avoir appelé Dieu l'*Etre universel*, façon de parler qui aboutit soit à confondre Dieu avec l'ensemble des choses, soit à en faire une pure abstraction. « Car, dit Locke, ce terme d'*être universel* doit signifier un être qui contient tous les autres, et, en ce sens, l'univers peut être appelé l'*Etre universel;* ou bien il signifiera l'être en général, ce qui n'est que l'idée de l'être, abstraite de toutes les divisions inférieures de cette notion générale, et de toutes les existences

particulières. Or, que Dieu soit l'être universel dans l'un de ces deux sens, je ne puis le concevoir; et je ne crois pas que les créatures soient ni une partie de lui-même ni une de ses espèces. »

8°. *Remarques sur quelques parties des ouvrages de M. Norris, dans lesquelles il soutient l'opinion du P. Malebranche, « Que nous voyons tout en Dieu.»* Cet écrit n'est qu'un appendice du précédent. Norris, dont Locke entreprend ici la critique, avait, de son côté, écrit des *Réflexions sur l'Essai concernant l'entendement humain,* réflexions qui avaient été imprimées à la fin de son ouvrage intitulé *Félicité chrétienne, ou Discours sur les béatitudes de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ* (in-8°, Londres, 1690).

9°. *Méthode nouvelle de dresser des recueils.* Sous forme de lettre, de M. Jean Locke à M. Nicolas Toinau.

10°. *Mémoires pour servir à la vie d'Antoine Ashley, comte de Shaftesbury, et grand-chancelier d'Angleterre sous Charles II.* Ces mémoires, tirés des papiers de Locke, après sa mort, furent mis en ordre par J. Leclerc (2 feuilles in-8°).

A consulter sur Locke : J. Leclerc, *Eloge historique de feu M. Locke,* en avant du tome I[er] de ses *OEuvres diverses.* — Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* —Tennemann, *Dissertation sur l'empirisme en philosophie, spécialement dans la doctrine de Locke,* dans le tome III de sa traduction allemande de l'*Essai.* — *Exposition et examen du système sensualiste de Locke,* dans la *Critique de la philosophie spéculative,* par Schulze, t. I[er], p. 11, et t. II, p. 1 (all.). — Lord Shaftesbury, *Lettres écrites par un membre de la noblesse à un jeune homme de l'Université,* Londres, 1716. — Henry Lee, *l'Anti-Scepticisme, ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke,* in-f°, Londres, 1702. — V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie,* année 1829, leçons 15-25. — Damiron, *Essai sur l'Histoire de la philosophie au* XVII[e] *siècle* (t. III, art. Locke). C. M.

**LOGIQUE** [du grec λόγος, raison, raisonnement], la seconde des quatre parties dans lesquelles aujourd'hui l'on divise ordinairement la philosophie, et qui vient après la psychologie, de même qu'elle est suivie de la morale et de la métaphysique ou théodicée. Le mot de *logique* est plus latin encore qu'il n'est grec, au sens où nous le prenons habituellement : *logica,* pour signifier la logique, est une expression fort ancienne dans la langue latine, tandis que ἡ λογική, ou même τὸ λογικόν est relativement une expression nouvelle et assez peu régulière dans la langue grecque, qui ne l'accepta que dans sa décadence.

Nous nous bornerons ici à rechercher quelle est la nature de la logique, et à tracer son histoire dans les points les plus importants et les plus généraux. Si l'on comprend bien ce que la logique est en elle-même, et la place qu'elle a tenue dans le développement de la philosophie, on sait à peu près tout ce qui est essentiel sur ce grave sujet.

La nature de la logique a donné lieu aux discussions les plus nombreuses et les plus profondes; et c'est une de ces questions qui se renouvellent encore tous les jours, parce que jusqu'à présent aucun esprit supérieur ne l'a tranchée, tout intéressante qu'elle est : si le génie d'un Aristote, ou celui d'un Descartes et d'un Leibnitz eût pro-

noncé dans le débat, nul doute qu'il ne l'eût terminé. Mais c'est chose assez remarquable qu'aucune grande voix ne s'y soit fait entendre. Dans la philosophie moderne, Kant, qui semblait appelé à jouer ce rôle, est loin de l'avoir rempli de manière à décourager de nouvelles tentatives. La lice est encore ouverte, et il serait difficile de prévoir quand elle sera close par quelque main puissante et suffisamment autorisée. Ce n'est pas faute d'ailleurs de longues et persévérantes études. Si Aristote, le fondateur de la logique, ne s'est pas occupé de déterminer avec sa précison habituelle ce qu'elle est en elle-même, les stoïciens, les épicuriens ont agité cette question avec l'Académie pendant près de deux siècles : les sceptiques ont pris part à la lutte pour démontrer l'inanité de tous ces efforts, et depuis cette époque il n'est guère de commentateur d'Aristote, et l'on peut dire en général un logicien, qui n'ait tenté, avec plus ou moins de succès, de résoudre le problème. Historiquement ce problème a donc excité un très-vif intérêt : et ne fût-ce qu'à ce titre, il mériterait encore tout le nôtre. Il est impossible qu'une question ait provoqué de tels travaux, si elle n'était de grande importance. Tant d'esprits n'ont pu s'y tromper; et si de nos jours nous avons vu quelques philosophes traiter ces recherches avec dédain, nous pouvons affirmer qu'ils ne les comprenaient pas suffisamment.

Voici en quoi la question de la nature de la logique est si grave : l'intérêt suprême de l'homme, c'est de trouver la vérité. Quoi qu'il pense, quoi qu'il fasse, c'est la vérité, toujours la vérité qu'il poursuit. Existe-t-il un art qui puisse lui assurer cet inappréciable bien? Et la logique est-elle cet art? La question ainsi posée est à peu près la plus haute que l'esprit humain puisse débattre. Toutes les autres, quelles qu'elles soient, sont subordonnées à celle-là, car elles en dépendent. S'il est un art qui puisse infailliblement conduire l'homme à la vérité, cet art est le plus grand, le plus indispensable, et le premier auquel il doive s'appliquer : aucun ne lui est aussi utile; et le négliger, c'est vouloir se perdre dans l'erreur et les ténèbres quand on a devant soi la lumière. C'est cet immense besoin du vrai dont est tourmentée l'intelligence humaine qui a poussé les logiciens à cette constante recherche : ils ont peut-être manqué le but; mais ils ont bien fait de le poursuivre.

La philosophie a donc un double motif d'approfondir cette question : théoriquement la science serait incomplète, et se rendrait bien peu compte d'elle-même, si elle ne savait pas jusqu'à quel point elle peut atteindre la certitude, et par quels procédés elle doit l'obtenir. Au point de vue de la pratique, la philosophie doit connaître si elle est capable de remplir les vœux de l'esprit humain qui lui demande un art infaillible, ou si elle doit repousser de pareilles espérances, fort naturelles sans doute, mais fort dangereuses, en ce qu'elles peuvent compromettre qui tenterait vainement de les satisfaire. Il n'a pas manqué de philosophes pour faire de si brillantes promesses; mais aucun ne s'est trouvé qui pût les tenir, et, selon toute apparence, l'avenir ne nous réserve pas des chances meilleures. Voilà plus de deux mille ans que la logique, comme science, est fondée sur des bases inébranlables; et ce qu'elle n'a pu faire jusqu'à ce jour, on peut être assuré qu'elle ne le

pourra jamais. Ceci ne veut pas dire qu'il y ait de la justice dans les reproches qui lui sont si souvent adressés par les sceptiques et par les détracteurs de la raison humaine ; mais ceci veut dire, très-probablement, qu'on demande à la logique plus qu'elle ne peut donner, et qu'il faut s'en prendre non point à elle, mais aux exigences aveugles dont on l'assiége.

Il n'est donc pas besoin d'insister pour que l'on comprenne clairement, comment les logiciens se sont enquis avec tant de sollicitude de savoir si la logique est une science ou un art. Si elle est une science, elle se contentera, comme toute science le doit, de constater des faits, et de connaître ce qui est ; si elle est un art, elle devra, en outre, enseigner à faire ; elle devra diriger la pratique. Au lieu d'apprendre simplement à l'homme comment il raisonne, elle devra lui montrer à bien raisonner : mission fort belle, mais périlleuse et peut être abolument vaine. En général les logiciens, les plus illustres et les plus habiles ont fait de la logique une science, sans penser aux applications qu'on pouvait en tirer. Mais d'autres en ont fait un art qui devrait surtout viser à l'utilité ; et, pour ne rappeler qu'un exemple, Port-Royal n'a pas hésité à intituler sa logique, l'*Art de penser*.

Qui a tort ? qui a raison ? La logique est-elle une science qui doive se borner à étudier les lois du raisonnement humain, sans prétendre le conduire au vrai ? Ou bien est-elle un art qui puisse le mener à la vérité, et qui sache lui faire découvrir cet incomparable trésor ?

Aujourd'hui, au point où en est la science, il est bien plus facile de résoudre ces questions, que dans l'antiquité. La philosophie grecque, tout admirable qu'elle est, n'a jamais approfondi et pratiqué la méthode, comme a pu le faire la philosophie moderne depuis Descartes, surtout comme le peut la philosophie contemporaine après deux siècles de progrès dans cette route, qui est véritablement, suivant l'expression de Kant, « une route royale. » Ce n'est point d'ailleurs une critique qu'il faille diriger contre la philosophie antique : la méthode, bien qu'elle soit déjà dans Platon, et que sa dialectique en contienne tous les germes, est un fruit qui ne pouvait mûrir que beaucoup plus tard : il était réservé à la virilité de l'esprit humain, qui dans son enfance et à ses débuts ne pouvait le cueillir. De là il est résulté pour la philosophie grecque cette conséquence assez fâcheuse, que quand elle essayait parfois de se rendre compte d'elle-même, et, comme nous le dirions, de s'organiser, elle s'est trompée sur sa propre nature, sur ses parties diverses, et sur ses véritables limites. La science se formait alors de trois parties : la logique, la morale et la physique. Peu importe d'ailleurs l'ordre dans lequel ces parties étaient placées : le plus ordinairement on s'accordait à mettre la logique en tête, parce qu'en effet les deux autres ne pouvaient se passer d'elle, et qu'avant de savoir ce qu'on devait penser sur le monde et sur la vertu, il fallait, du moins en théorie, préalablement savoir comment on pense. De ces trois parties de la philosophie selon les anciens, il en est une qui, de nos jours, en est exclue à peu près complétement : c'est la physique ; mais si la science était réduite aux deux autres, elle nous semblerait, et serait certainement tout à fait mutilée. Pour nous, la philosophie se compose de quatre parties essentielles, dont la psychologie est la première, la

logique la seconde, la morale la troisième, et la métaphysique ou théodicée la quatrième. La psychologie doit renfermer aussi la méthode dont on fait quelquefois une partie distincte, et qui constitue alors la philosophie presque entière.

Pour la première et la quatrième des parties de la philosophie, pour la psychologie et la métaphysique, il est de toute évidence qu'elles sont des sciences, et ne peuvent être autre chose. La psychologie étudie les facultés de l'entendement humain; la métaphysique étudie les lois universelles de l'être. Où sont les applications possibles de ces deux études? Quelle utilité directe et pratique peut-on en tirer? Aucune évidemment, si ce n'est celle que porte toujours avec elle une science bien faite, à savoir la connaissance approfondie et manifeste d'une certain ordre de phénomènes, et ici des phénomènes les plus généraux et les plus essentiels.

Quant à la logique et à la morale, la question n'est pas tout à fait aussi nette; et le doute est permis, si d'ailleurs il ne tient pas devant un sévère examen.

Pour la morale, d'abord, il semblerait que la philosophie manquerait à son devoir, si, en apprenant à l'homme la loi qui doit le conduire, elle ne lui apprenait point aussi à pratiquer cette loi. Suffit-il de donner des préceptes, de découvrir même les principes profonds d'où ces préceptes découlent? Ne faut-il pas encore enseigner à leur obéir? Est-ce assez de dire à l'homme qu'il doit être vertueux, et de lui expliquer théoriquement toutes les parties dont la vertu et le bien se composent? N'a-t-on pas le devoir encore de le soumettre à ce noble joug, et de lui apprendre à le porter, en assurant tout à la fois sa liberté et son bonheur? A ces questions, il ne faut pas craindre de répondre que la morale aussi est une science, et que, par une étude attentive et délicate de l'âme humaine, elle constate certaines lois qui vivent dans toutes les consciences; mais qu'elle n'a pas à s'occuper de savoir comment ces lois seront appliquées par les individus. C'est la nature, l'éducation, l'usage, parfois même le hasard qui décident de ces applications, avec toutes les chances de vice ou de vertu qui constituent la faiblesse ou la grandeur de l'homme. Mais la morale scientifique avec ses lois absolues et universelles n'a rien à voir à ces concessions et à ces capitulations de toute sorte dont se compose trop souvent le tissu de la vie. Sans doute les spéculations morales ont une salutaire influence sur les âmes qui s'y dévouent sincèrement; on ne peut pas longtemps contempler le bien, sans apprendre aussi, du moins en partie, à le faire; la pratique hérite toujours, en quelque façon, malgré ses incertitudes et ses désordres, d'une théorie vraie et solide. Mais en soi la théorie ne peut se confondre avec la pratique, même en morale : l'une est aussi souple que l'autre est inflexible. La science morale fixe les lois : c'est l'art de l'éducation pour les individus, et la politique pour les sociétés qui les appliquent, avec tous les hasards des passions et des erreurs humaines.

Pour la logique, il en est absolument de même; la pratique n'entre pas plus dans son domaine, que dans celui de la science morale. Le raisonnement humain est soumis à certaines lois nécessaires qu'il fait le plus souvent à son insu, tout comme il pratique le bien sans d'ailleurs s'en

rendre compte. Ces lois sont au fond de l'intelligence, qui sait les découvrir en elle, quand elle y applique une réflexion suffisamment attentive. Constater ces lois avec exactitude, les réduire à leurs éléments les plus simples, en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, voilà ce que la logique doit faire; et quand elle se comprend bien elle-même, elle ne va pas au delà. Ces limites, tout étroites qu'elles peuvent paraître à certains esprits, sont néanmoins très-vastes : elles pourront embrasser toute une science, l'une des plus générales à la fois et des plus curieuses dont puisse s'occuper l'intelligence humaine. Il faut que la logique s'en contente, et le plus souvent elle a été remise entre des mains sages et habiles. Comment les lois reconnues par la logique doivent-elles être appliquées dans la pratique pour que le raisonnement atteigne son but? C'est là une question d'un tout autre ordre, que la philosophie pourra bien se poser, qu'elle doit même se poser, parce que l'esprit humain se la pose continuellement. Mais cette question tout utile qu'elle est, toute philosophique qu'elle peut être, n'est plus logique : elle n'appartient plus à la science; et la science, quand elle s'en enquiert, ignore son véritable rôle.

Il faut donc affirmer que la logique n'est qu'une science, qui peut bien avoir, pour les applications du raisonnement, des conséquences aussi heureuses que la science morale peut en avoir dans la conduite de la vie; mais qui ne s'occupe pas de ses applications, quoiqu'elle seule connaisse les principes qui doivent les régler en les dominant. Nous ne dirons pas que la logique ainsi comprise satisfait à tous les besoins de l'esprit humain : à côté de la science, il faut certainement aussi un art qui dirige la pratique, que la science ne dirige pas. Cet art ne manque pas à la philosophie, et elle l'a trouvé dans la méthode; mais il ne fait pas partie de la logique, et l'on aurait tort de le confondre avec elle.

Les preuves abondent pour démontrer que telle est bien la nature de la logique. Si la logique était un art, et non point une science, voici quelques conséquences qui nécessairement résulteraient de ce caractère tout pratique :

1°. Avant que la logique n'eût été faite, l'esprit humain aurait dû raisonner beaucoup moins bien. Privé d'un instrument aussi utile, il aurait dû employer ses facultés d'une manière bien moins puissante et bien moins régulière, puisque tout art est fait pour faciliter et régler l'activité de l'homme;

2°. Après l'invention de la logique, l'esprit humain aurait dû faire d'immenses progrès;

3°. Les siècles qui ont le plus assidûment cultivé la logique auraient dû être les plus éclairés de tous; et, par suite, les siècles qui ont négligé ces études auraient été les plus ignorants;

4°. Les sciences, quelles qu'elles soient, ne pourraient se passer de l'étude de la logique, puisque toutes elles reposent sur les lois du raisonnement;

5°. Enfin parmi les individus, le raisonnement serait en proportion directe de la culture de la logique, et la puissance de leur raison se mesurerait aux études mêmes qu'ils en auraient faites.

Il n'est personne qui ne voie combien toutes ces conséquences sont

insoutenables et fausses. Les faits les plus évidents les contredisent et les renversent. La logique fondée par Aristote n'a paru dans le monde que quatre siècles avant l'ère chrétienne. Il y avait cinq à six siècles déjà que l'esprit grec, ou plutôt l'esprit humain avait produit des chefs-d'œuvre en tout genre depuis Homère jusqu'à Hippocrate et Platon. D'un autre côté on ne voit pas qu'après la fondation de la logique, c'est-à-dire après Aristote, l'esprit grec ait acquis de nouvelles forces. Loin de là, sa décadence, provoquée par une foule de causes, commence à peu près vers cette époque; et elle se continue de siècle en siècle, malgré les travaux considérables dont la logique est dès lors le perpétuel objet. Quand l'esprit grec obscurci jette encore quelques lueurs brillantes, ce n'est plus à la logique qu'il les emprunte, et l'école d'Alexandrie est peut-être de toutes les écoles de l'antiquité celle pour qui la logique a eu le moins d'importance, bien qu'elle soit pendant trois siècles la seule qui ait encore quelque éclat et quelque puissance. Dans le moyen âge, la logique a été pendant six cents ans environ cultivée avec une incroyable ardeur; et le moyen âge, qui a tiré à d'autres égards très-grand profit de ces labeurs, n'en a pas moins été l'une des périodes les plus obscures de l'esprit humain. Tout au contraire, l'esprit humain a repris des forces admirables et désormais invincibles vers la fin du xv$^{e}$ siècle, et dans les trois suivants, c'est-à-dire à l'époque précisément où la logique, tombée dans le plus profond discrédit, n'était plus ni pratiquée ni comprise de personne. Il faut ajouter que dans l'antiquité, tout aussi bien que dans les temps modernes, les sciences, quelles qu'elles fussent, n'ont jamais demandé appui à l'étude de la logique : elles se sont passées d'elle, et elles s'en passent aujourd'hui sans que leurs progrès paraissent beaucoup en souffrir. Enfin, si l'on veut entrer dans de plus humbles détails, on trouvera qu'individuellement les hommes n'ont pas besoin de s'être appliqués à la logique pour raisonner avec puissance et justesse, et que même, il n'est pas rare de voir ces études spéciales fausser la raison, loin de la rendre plus forte ou plus droite.

En présence de faits si décisifs, il faut donc reconnaître que la logique est une science, et qu'elle n'est point un art destiné à la pratique. Elle est une science comme la morale, comme la psychologie, comme la métaphysique.

Ceci admis, il s'agit de savoir quel est l'objet précis de cette science. Quelques philosophes ont démesurément élargi cet objet en disant que c'était la raison; d'autres l'ont un peu trop restreint en disant que c'était le raisonnement. La réponse la plus claire et la plus juste à cette question est peut-être encore celle qu'Aristote y faisait il y a vingt-deux siècles : l'objet de la logique, c'est la démonstration; et, de peur qu'on ne s'y trompât, le père de la logique a mis cette définition au début même des *Premiers Analytiques*. A l'avantage de la précision et de la clarté, cette définition en joint un autre qui n'est pas moins considérable. En assignant une telle fin à la science, elle en ordonne toutes les parties pour les faire concourir, chacune dans sa mesure, au grand tout qu'elles doivent former et au but qu'elles doivent atteindre. La démonstration n'est pas seulement un raisonnement d'une certaine espèce, c'est la forme achevée de raisonnement; il n'est pas donné à

l'esprit humain d'aller au delà; une vérité démontrée est une vérité éternelle. Mais il y a au-dessous de cette forme suprême des formes inférieures et moins parfaites qu'il faut analyser. De plus, le raisonnement, qu'il soit ou ne soit pas démonstratif, se compose toujours de certains éléments qui sont les propositions; les propositions se composent elles-mêmes d'autres éléments encore plus simples, et l'analyse doit être ici poussée jusqu'à l'indécomposable. Il y aura donc nécessairement dans la logique, prise comme science, quatre parties essentielles qui procéderont du simple au composé, et qui se succéderont dans l'ordre suivant, sans qu'il soit possible de le changer : d'abord une théorie des éléments de la proposition; puis une théorie de la proposition; en troisième lieu, une théorie générale du raisonnement formé de propositions liées entre elles suivant certaines lois; et enfin une théorie de cette espèce particulière et souveraine de raisonnement qu'on appelle la démonstration, et qui assure à l'esprit de l'homme les formes de la vérité, si ce n'est la vérité elle-même.

La langue du péripatétisme, qui est en ceci la plus ancienne et peut-être encore la meilleure, a nommé ces quatre parties les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers Analytiques*, et les *Derniers Analytiques*. Ce sont là les titres des quatre premiers ouvrages de ce qu'on a nommé l'*Organon* d'Aristote; et bien qu'aucun de ces titres ne lui appartienne, selon toute apparence, ils n'en sont pas moins importants : ils répondent à des réalités que rien ne peut changer. Il n'est pas possible qu'une logique vraiment digne de ce nom ne contienne sous une forme ou sous une autre ces quatre théories qui sont indissolubles, et dont les trois premières ne font que préparer et expliquer la dernière qui les suppose et les éclaire.

Cette distinction des quatre parties essentielles de la logique nous fait pénétrer un peu plus profondément encore dans sa véritable nature. A quelle source cette science va-t-elle puiser ces éléments dont elle compose ses théories? Qui lui apprend ce que sont les catégories, les propositions dans leurs espèces diverses, les raisonnements ou syllogismes que les propositions forment en se réunissant? Qui lui apprend les conditions supérieures de la démonstration? En un mot, quel est le procédé que suit nécessairement la logique pour construire son solide édifice? Sans doute le langage contient déjà tous les matériaux dont elle se sert : il n'y pas une seule langue où tous sans exception ils ne se retrouvent; l'homme ne peut exprimer sa pensée sans les employer : chaque fois qu'il parle, il raisonne avec les conditions nécessaires du raisonnement. Depuis la poésie jusqu'aux mathématiques, l'esprit humain est soumis aux mêmes lois; il les observe, quel que soit le vêtement ou splendide ou sévère dont il les enveloppe. Mais le plus souvent c'est à son insu, même quand ses œuvres sont le plus admirables et les plus profondes. C'est qu'en effet dans le langage tout est confondu, tout est obscur; et les artistes les plus parfaits ont pu ne connaître en rien l'instrument dont il faisaient pourtant un si délicat et si juste emploi. Ce n'est donc pas à l'observation du langage que la logique a pu demander les éléments qui la forment : les monuments même les plus achevés, ne lui auraient presque rien appris. Elle s'est adressée à la raison, et c'est de la raison seule qu'elle a obtenu la ré-

ponse à toutes les questions qu'elle se posait. C'est la raison qui lui a fait tout comprendre depuis les parties rudimentaires des propositions, isolées et distinctes dans les catégories, jusqu'à cet enchaînement compliqué et savant des propositions d'une certaine nature qui constitue la démonstration infaillible. Ainsi la logique est purement rationnelle, et l'esprit humain n'a pas besoin pour la construire tout entière de sortir de lui-même. En ceci la logique est absolument comme la psychologie : c'est à la conscience seule, et à son étude profonde, que l'une et l'autre doivent emprunter toutes leurs théories; et c'est en effet la source où la logique a toujours puisé les siennes, bien que parfois les plus grands génies, à commencer par Aristote, ne l'aient peut-être point su ou du moins aient négligé de le dire.

Il faut ajouter que c'est uniquement parce que la logique est une science rationnelle qu'elle a pu présenter le phénomène singulier d'avoir été créée tout d'une pièce par un seul penseur qui l'a portée du premier effort aussi loin qu'elle peut aller. Aristote a pu être le père de la logique de telle sorte que, depuis lui, ainsi que Kant l'a loyalement reconnu, elle n'a dû ni avancer ni reculer. Destinée unique dans les annales de l'intelligence humaine, qui fait honneur certainement à l'incomparable sagacité du philosophe, mais qui ne s'explique que par la nature même de la science! Il n'y a qu'une science rationnelle qui pût être ainsi fondue d'un seul jet.

Mais une science rationnelle ne peut être que formelle : la raison ne crée rien; les existences, sauf la sienne, sont en dehors d'elle, et, en logique, la raison est inféconde comme ailleurs : elle ne fait pas une seule démonstration réelle; elle constate seulement les formes nécessaires que la démonstration doit prendre, les formes du syllogisme, les formes de la proposition et celles des catégories. Le langage exprime des faits ou des idées, des êtres ou des notions positives, limitées; la logique ne montre que les cadres où tous ces matériaux doivent entrer; mais elle n'a point à s'enquérir de la nature ni de la réalité d'aucun d'eux. Voilà comment on a pu quelquefois définir la logique, la science des lois formelles de la pensée. Cette définition n'est peut-être pas encore d'une complète exactitude; mais il est vrai qu'en logique il n'y a que des formes vides, et qu'il ne doit jamais y entrer de réalités, quelles qu'elles puissent être.

Ceci ne veut pas dire certainement, comme parfois on l'a cru, que la logique n'ait point à s'occuper de certaines modifications de la pensée, et qu'elle doive laisser de côté, par exemple, tout ce qui implique l'idée du nécessaire. Sous prétexte de la maintenir dans toute sa pureté et de ne la point compromettre dans les applications, on est allé jusqu'à lui interdire la théorie de la démonstration, et l'on eût voulu la réduire au syllogisme catégorique, c'est-à-dire à celui qui ne suppose que la simple existence, sans aucune modalité, ni de possible, ni de contingent, ni de nécessaire. La logique ainsi mutilée paraît bien plus régulière; elle semble beaucoup plus sage, et elle ne sort point des limites qui lui sont propres : ce n'est qu'à ce prix, dit-on, qu'elle reste entièrement formelle. Aristote a été d'un avis tout opposé, puisqu'il a fait les *Derniers Analytiques*, et personne ne niera qu'en pareille matière l'autorité d'Aristote ne soit du plus grand poids. Mais une autorité

plus décisive encore, c'est celle de la raison : en consultant celle-là on peut se convaincre que si la logique ne va pas jusqu'à la démonstration, c'est-à-dire jusqu'au nécessaire, elle n'est plus la science que cherche l'esprit humain, et dont il a fait une si ardente étude. Au fond, il n'a qu'un intérêt, celui de la vérité. La logique ne peut pas la lui donner, sans doute; elle ne peut pas même lui dire comment on l'obtient; mais elle peut lui dire à quels caractères on la reconnaît. Si la logique ne fait pas cela, elle manque à son devoir le plus étroit, le plus évident. Sans doute il importe à l'homme de savoir toutes les formes possibles que son raisonnement a la faculté de prendre, même quand son raisonnement reste indifférent à toute vérité et qu'il s'applique au faux tout aussi bien qu'au vrai; mais ce n'est là qu'un complément curieux, et nous oserions presque dire inutile, de la science. Ce que veut avant tout l'esprit humain en logique, c'est de connaître la forme spéciale que prend le raisonnement quand il s'applique au vrai, au nécessaire, à l'éternel. Ce n'est pas sortir de la forme que d'aller jusque-là; c'est uniquement aller jusqu'à la seule forme qui vraiment soit importante. Il ne s'agit pas de savoir si telle pensée, tel raisonnement est vrai ou faux, nécessaire ou contingent, éternel ou périssable; il s'agit de savoir si la forme qu'il revêt est bien celle que la raison lui impose pour être vrai, éternel, nécessaire. La logique est tout aussi formelle dans la démonstration qu'elle l'est dans le syllogisme catégorique; elle l'est même davantage, s'il est vrai que la démonstration soit une forme de raisonnement supérieure au syllogisme ordinaire. Si l'on exclut de la logique la théorie de la démonstration, à qui confiera-t-on le soin de la faire? Les mathématiques, apparemment, ne s'en chargeront pas: elles emploient constamment, et l'on sait avec quel succès, le procédé de la démonstration; mais, en tant que mathématiques, elles en ignorent les règles tout en les suivant, de même que les ignore la rhétorique, qui les applique parfois mieux encore, puisque, elle aussi, convainc les esprits qu'elle émeut. C'est la logique seule qui peut comprendre les lois de la démonstration et en tracer la théorie nécessaire. Elle ne tombe point pour cela dans l'application ; il n'y a que les mathématiques, la rhétorique et toutes les autres sciences qui appliquent vraiment la démonstration; la logique se contente d'en découvrir et d'en montrer le secret en expliquant ses formes.

La logique peut donc être considérée comme la science de la démonstration, puisque la démonstration est son but; elle est une science purement rationnelle, toute formelle par conséquent, c'est-à-dire uniquement occupée de la forme du raisonnement, sans jamais s'inquiéter de sa matière et de son objet réel.

Si la logique ainsi entendue n'est point un art, elle n'en est pas moins immensément utile. On apprend certainement à mieux raisonner en apprenant comment on raisonne; mais ce n'est pas là, il faut en convenir, l'utilité directe que parfois l'on exige de la logique; ce n'est point là cet art qui mène au vrai, autant du moins qu'il est donné à l'homme d'atteindre le vrai. Cet art, qui peut être regardé d'un certain point de vue comme supérieur à la logique, c'est ce qu'on appelle, du nom le plus général, la méthode, ou, en remontant à l'étymologie même du mot, la route, le chemin. Cette route tant cherchée, ce che-

min où l'esprit humain tâche toujours de marcher et dont il ne s'écarte qu'avec les plus grands périls, c'est la route, c'est le chemin de la vérité; la méthode est faite pour l'y conduire. Voilà comment, lorsque des besoins nouveaux se furent développés à l'époque de la renaissance, quand le joug de l'autorité péripatéticienne fut brisé, les novateurs s'élevèrent avec tant de violence et d'unanimité contre la logique que la scolastique avait cultivée avec une passion si exclusive. Sans parler de Ramus et de quelques autres qui ne virent pas assez nettement le but poursuivi par eux, qu'a fait Bacon? et même plus tard, et avec un plein succès, qu'a fait Descartes? Ils ont essayé l'un et l'autre de substituer une nouvelle logique, ils le croyaient du moins, à la logique ancienne. Pour Bacon, le dessein est évident, hautement avoué, c'est un *Novum Organum* qu'il vient mettre à la place de l'*Organon* impuissant, selon lui, du péripatétisme décrié; pour Descartes, il tente d'établir seulement quatre règles « au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée. » Ses quatre règles doivent suffire pour arriver au vrai que ne donne pas toujours cet appareil si compliqué de la dialectique vulgaire. N'en déplaise à Bacon, n'en déplaise surtout à Descartes, ils se sont l'un et l'autre trompés sur ce point. Le *Novum Organnm* de Bacon, les quatre règles de Descartes ne pouvaient remplacer en aucune manière la vieille logique, attendu qu'elle s'occupait d'un objet tout différent. Bacon et Descartes, répondant aux besoins de leur siècle, donnaient une méthode, le premier fort imparfaite, le second admirable pour arriver à la vérité. La logique ancienne avait un tout autre but : elle se bornait à étudier et à montrer les caractères et les formes du vrai.

Il est donc certain que, dans ces longs débats engagés contre le passé et spécialement contre la logique, il y eut un malentendu complet. Il n'y avait point à détruire la science telle que l'avait pratiquée le péripatétisme, parce que cette science était inébranlable. On pouvait la compléter, sans doute; mais en soi elle était immuable. De là vient que, malgré le triomphe des idées nouvelles et les immenses services que rendait la réforme philosophique, la vieille logique n'en subsista pas moins. Hobbes, élève de Bacon, faisait une logique; Port-Royal, disciple fidèle de Descartes, faisait aussi la sienne, et la logique de Hobbes et celle de Port-Royal n'étaient, au fond, que l'*Organon* d'Aristote; de là vient que Kant, à la fin du XVIII[e] siècle, tout en se posant en réformateur de l'esprit humain et en voulant refaire Bacon et Descartes, n'a pas prétendu refaire l'œuvre aristotélique. Il a déclaré hautement, et avec toute raison, que la logique était faite depuis deux mille ans et qu'il n'y avait point à la recommencer. L'erreur de Bacon, celle de Descartes et de tant d'autres, et toutes les critiques dont la logique a été l'objet, n'ont tenu qu'à cette confusion de la science et de l'art. On a pris la logique pour la méthode : ce n'était pas la faute de la logique si on lui demandait plus qu'elle ne peut donner. Elle était une science et ne devait point changer de nature au gré de ceux qui cherchaient à lui faire violence. Il est possible que la scolastique se fût parfois également trompée et eût justifié à l'avance les attaques sous lesquelles elle succomba. Dans les derniers temps de sa décadence, il est possible qu'elle eût pris la forme syllogistique, non-seulement pour la

forme du vrai, mais pour le seul procédé qui pût y conduire; mais cette erreur, si la scolastique l'a commise, ne devait point, même entre les mains de ses ennemis, devenir une arme contre elle; surtout elle ne devait point devenir une condamnation contre la logique. Il fallait que Bacon et que Descartes lui-même comprissent mieux ce que la logique est essentiellement; ils auraient pu doter l'esprit humain d'un art nouveau, sans chercher à lui ravir les sciences qui l'avaient si longtemps éclairé et devaient l'éclairer toujours. La logique et la méthode sont parfaitement compatibles; elles se soutiennent mutuellement, loin de s'exclure, et voilà comment la philosophie mieux inspirée a pu souvent faire de la méthode une partie même de la logique.

Telles sont les considérations principales qu'il était bon de présenter sur la nature de la logique : elles auront ce double avantage de faire mieux comprendre à la fois et la science en elle-même, et les particularités de son histoire, qui est un des côtés les plus intéressants de l'histoire générale de l'esprit humain.

Quand on parle de la logique, il est toujours entendu qu'on parle de la logique telle que le génie grec l'a faite il y a vingt-deux siècles, et telle qu'elle est venue jusqu'à nous à travers l'antiquité, les Arabes, la scolastique et la renaissance. Mais depuis les récents travaux des orientalistes et surtout ceux de l'illustre Colebrooke, il faut élargir ce cadre, et l'on doit y comprendre la logique indienne, qui jusqu'à ces derniers temps était restée profondément inconnue. La philosophie, on le sait, a joué dans l'Inde un rôle considérable : les mouvements qu'elle y a produits sont plus nombreux que ceux qui nous restent de la philosophie grecque. Les systèmes les plus variés s'y sont développés avec toutes leurs conséquences, et le génie indien n'a pas été moins fécond que le génie hellénique. La philosophie indienne devait donc arriver, par suite des lois mêmes qui régissent l'intelligence humaine, à l'étude de la logique : elle n'y a pas manqué, et le *Nyâya* de Gotama tient dans l'Inde la place à peu près que l'*Organon* tient parmi nous. Mais malheureusement l'Inde n'a pas d'histoire même politique : à plus forte raison n'a-t-elle pas d'histoire de sa philosophie. Dans l'état où sont actuellement les études indiennes, il serait absolument impossible de combler cette lacune; et ce serait une entreprise tout à fait vaine, que de vouloir rechercher par quelles phases sa logique a successivement passé dans l'Inde. Peut-être, plus tard, quand tous les monuments seront publiés et bien compris, sera-t-il possible de tenter avec fruit de pareilles recherches; aujourd'hui il faut se borner à savoir qu'historiquement la logique d'Aristote n'est pas la seule qui ait agi puissamment sur l'esprit humain, et qu'à côté d'elle un monde comparable au monde grec, son antécédent peut-être, a eu aussi un système de logique. Il a d'ailleurs été prouvé contre des traditions trop peu certaines, que ce système n'avait pas le moindre rapport avec le système péripatéticien, et que l'Inde, si elle était moins profonde, n'avait pas été moins originale que la Grèce. Le *Nyâya* est parfaitement indépendant de l'*Organon*. Aristote et Gotama ne se doivent rien l'un à l'autre.

Jusqu'à ce que de nouvelles lumières viennent nous éclairer, l'histoire de la logique se réduit donc pour nous à l'histoire de la logique d'Aristote. Comment est-elle née, et quels sont ses antécédents? De

quels éléments est-elle formée? Par qui a-t-elle été adoptée? Qui l'a combattue? Qu'a-t-on essayé de lui substituer? Et quels ont été les succès ou les revers des novateurs? Telles sont les questions que devra comprendre l'histoire de la logique.

Aristote s'est vanté en terminant l'*Organon*, ou, pour mieux dire, le dernier des six ouvrages que les commentateurs grecs ont appelé de ce nom, que dans cette pénible étude, il était sans modèles et sans prédécesseurs. Cette prétention du philosophe est parfaitement fondée, et l'histoire de la philosophie y acquiesce pleinement. Si l'on demande à la philosophie grecque avant lui ce qu'elle avait fait pour la science, elle n'a guère à citer que les tentatives bien insuffisantes, et à certains égards très-funestes, de la sophistique, et les recherches admirables, mais trop peu systématiques, de Platon. Voilà tout ce qu'Aristote trouvait dans le passé. Il est vrai qu'en général on a trop rabaissé les sophistes : les contemporains, après avoir été saisis d'un aveugle enthousiasme pour ces maîtres de la parole, ont été par une réaction contraire sans pitié pour ces corrupteurs de la morale, et ces précurseurs du scepticisme. Il ne faudrait pas, sans doute, exagérer les mérites de la sophistique; mais pourtant, à ne consulter que le témoignage même de ses adversaires, et spécialement celui de Platon, elle ne doit pas paraître aussi méprisable aux yeux de l'histoire impartiale. Les doctrines des sophistes ont pu être détestables; leurs opinions pourraient être subversives de toute religion et de toute vertu, et Socrate a bien fait ainsi que Platon, de les combattre à outrance et de les renverser à l'aide de la raison et de l'ironie. Mais leurs travaux n'ont pas été sans utilité; cette étude du langage dont ils tiraient de si énormes profits, a mis sur la voie de travaux à la fois plus sérieux et plus honnêtes qui n'eussent point été possibles sans les leurs. Si donc les sophistes n'ont pas fait de la logique précisément, ils ont ouvert la voie qui y mène : c'est une justice qu'il faut leur rendre. Quant à Platon, sa dialectique répond à l'art de la logique, à la méthode telle que nous venons de la définir, plutôt qu'à la science proprement dite. Platon s'est occupé du procédé qui conduit au vrai plus que des formes que le vrai peut revêtir. Il est sous ce rapport très-supérieur à son disciple qui a laissé la méthode dans un oubli presque complet, et très-regrettable. Mais Platon n'a pas fait de la logique plus que les sophistes qu'il réfute. Seulement, en dévoilant les artifices frauduleux et la fausseté de leurs arguments, il a fait un pas au delà de ses adversaires; et l'Euthydème n'a pas seulement livré au ridicule ces jeux puérils et funestes du raisonnement; il a fait sentir le besoin et la possibilité d'une science plus vraie. Il n'a pas seulement fourni tous les matériaux de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Réfutations des Sophistes;* on peut croire que, de plus, il aura provoqué dans ce profond génie quelques-unes des réflexions d'où sont sortis les *Analytiques* eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit des travaux qui ont précédé ceux d'Aristote, on voit sans peine qu'ils sont fort peu de chose si on les compare à l'immense édifice que le disciple de Platon a élevé. Ces germes imparfaits et douteux, c'est lui seul qui les a développés : la logique a pu être présentée par d'autres; c'est lui seul qui l'a constituée.

On sait que son ouvrage se compose de six parties : les quatre pre-

mières sont données à la logique pure; les deux autres, les *Topiques* et les *Refutations des Sophistes*, sont consacrées à la logique appliquée. Dans ces deux derniers ouvrages, ce n'est par la méthode elle-même qui est traitée au sens élevé où Platon avait compris la dialectique : ce n'est que l'art de la discussion avec toutes les ressources qu'il peut offrir, soit pour un combat loyal, soit pour une lutte où l'adversaire emploie des arguments captieux. Dans cette seconde partie de l'*Organon*, Aristote a montré une délicatesse d'analyse et une fécondité qu'aucun logicien postérieur n'a égalées. Il faut ajouter que l'abondance des détails n'a nui en rien à la régularité de l'ensemble : les *Topiques* sont un chef-d'œuvre de composition, et c'est peut-être la portion la plus achevée de l'*Organon* entier. Ici encore on peut constater l'heureuse influence de la sophistique; et il est peu probable que sans ses efforts préliminaires, Aristote tout ingénieux qu'il est, eût découvert et distingué des arguments si nombreux et si voisins les uns des autres.

Voilà donc la logique telle que l'a faite Aristote. Des catégories, elle passe à la théorie de la proposition; de la proposition, elle s'élève au syllogisme, et du syllogisme, elle parvient enfin à cette forme parfaite du raisonnement qu'on appelle la démonstration. Puis, de la science, la logique descend aux applications; et elle cherche à régler les lois de l'argumentation dans ce qu'elle a de plus général et de plus utile. Que manque-t-il à la logique ainsi conçue? Rien, si ce n'est ce qui la vivifie et la met en usage, c'est-à-dire une théorie de la méthode : lacune immense sans contredit, qu'Aristote aurait pu combler lui-même s'il eût suivi de plus près les doctrines de son maître, et que l'esprit humain a mis deux mille ans à combler.

La logique une fois fondée a été cultivée d'abord, comme on devait s'y attendre, dans l'école directe d'Aristote. Ses plus illustres disciples, Théophraste et Eudème, y consacrèrent de longs et ingénieux travaux. Ils s'attachèrent surtout à commenter les idées du maître; mais parfois aussi ils allèrent jusqu'à les discuter et les combattre sur quelques théories de détail. Alexandre d'Aphrodise nous a conservé dans ses *Commentaires* des traces de ces controverses antiques, prélude de tant d'autres; mais Théophraste et Eudème ne dépassèrent pas Aristote, et ne firent aucun changement dans les bases de la science nouvelle.

De l'école d'Aristote l'étude de la logique passa dans les écoles rivales : et l'une de celles qui la cultivèrent avec le plus d'ardeur, ce fut le stoïcisme. Malheureusement les travaux des stoïciens, quoique fort nombreux, ont tous péri, et nous ne les connaissons que par les témoignages très-insuffisants des historiens de la philosophie, Cicéron, Diogène Laërce, Plutarque, Sextus Empiricus. Trois points sont à remarquer dans les recherches logiques des stoïciens. Ils donnèrent, en général, la première place à la logique parmi les trois parties dont la philosophie se composait selon eux. La morale qui est leur gloire, et la physique où ils ont beaucoup innové ne venaient qu'après la logique dans leur système. En second lieu, leur logique était beaucoup plus vaste que celle d'Aristote, comme l'a remarqué Tennemann. Ils voulaient faire de la logiqne un instrument de vérité pour le sage, et ils durent y comprendre toute une psychologie et toute une méthode, essayant

ainsi de suppléer aux omissions d'Aristote, et reprenant la voie ouverte par la dialectique platonicienne. Mais il n'était pas réservé aux stoïciens de faire ce que n'avaient pu ni Platon, ni Aristote: leur psychologie toute sensualiste ne pouvait les conduire à la véritable méthode; et tout en sentant le réel besoin de l'esprit humain il ne purent le satisfaire. Mais c'était beaucoup que de l'avoir compris. En troisième lieu, les stoïciens et particulièrement Chrysippe perfectionnèrent les travaux de Théophraste et d'Eudème : ils poussèrent la syllogistique à des subtilités que l'école aristotélicienne n'avait pas connues ou qu'elle avait dédaignées; et ils s'appliquèrent surtout à la théorie des syllogismes hypothétiques et disjonctifs. Dans le domaine de la science pure, c'était à peu près tout ce qu'il restait à faire; mais les stoïciens, malgré des vues fort justes et assez neuves, ne firent point de révolution en logique; et les germes que renfermait leur doctrine ne purent même pas se développer.

Epicure ne fut pas plus heureux que ses rivaux dans des tentatives toutes contraires. Loin de tenir à compléter la logique, il essaya bien plutôt de la détruire. D'abord, lui ôtant son nom et l'appelant canonique, il n'en fit qu'une partie assez peu nécessaire de la physique. Parti d'un sensualisme encore plus exclusif que celui des stoïciens, Epicure ne pouvait découvrir la vraie méthode qu'eux aussi ils avaient méconnue tout en la cherchant. Pour lui la sensation était le criterium de toute pensée, comme elle en était la source; et la canonique d'Epicure, malgré sa fastueuse dénomination, était aussi incapable de régler l'intelligence, que sa morale de l'ennoblir.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'en présence de la logique stoïcienne, institutrice insuffisante malgré ses louables tentatives de progrès, en présence de la logique épicurienne qui était à peu près nulle, la logique d'Aristote soit restée seule cultivée et utile. Dès les premiers temps elle fut en grand honneur à Alexandrie, et le goût des études sur l'*Organon* commença dès le règne des Ptolémées pour ne plus cesser désormais. Les commentateurs furent nombreux et illustres; les travaux, considérables, si ce n'est bien originaux. Ceux d'Alexandre d'Aphrodise qui enseignait à Alexandrie dans le second siècle de l'ère chrétienne, sont les seuls que le temps ait épargnés : et ils attestent tout à la fois, et le mérite d'Alexandre et le mérite de ses prédécesseurs qu'il cite souvent.

La logique péripatéticienne avait pénétré à Rome vers l'époque de Sylla, qui rapporta d'Athènes quelques-uns des ouvrages alors peu connus d'Aristote. Le témoignage de Cicéron nous atteste les difficultés que ces ouvrages offraient aux philosophes de son temps, et lui-même ne les a pas toujours fort clairement compris. Il a essayé spécialement d'analyser les *Topiques ;* mais le traité qu'il a publié sous ce titre n'a guère de commun que le nom avec celui d'Aristote. La philosophie latine ne compte pas un seul logicien; durant les siècles qui suivirent, et où la logique d'Aristote devint un élément nécessaire des études classiques dans le monde romain, il ne se trouva que des abréviateurs dont les explications furent en général assez peu intelligentes, comme le prouvent le résumé d'Apulée, au second siècle, celui qu'on mit sous le nom de saint Augustin, et le petit traité de Martianus Capella vers

la fin du v[e] siècle. Le seul commentateur de quelque importance, c'est Boëce, car on ne peut compter Cassiodore. Boëce traduisit l'*Organon*, et joignit à sa traduction quelques travaux personnels, empruntés en partie à ceux des stoïciens, mais qui manquaient de clarté et de précision. Cette traduction de Boëce a été extrêmement utile au moyen âge.

Si les Romains s'occupaient peu de logique, les Grecs s'en occupaient beaucoup. Chaque siècle vit naître des commentaires dûs aux plus persévérantes études, et qui montrent la domination souveraine et l'utilité toujours reconnue de l'*Organon*. Galien, au second siècle, avait fait d'immenses travaux de logique comme lui-même nous l'apprend ; mais ils ont tous péri. La gloire de Galien fut d'ailleurs assez grande même en logique pour qu'on lui ait généralement attribué, bien qu'à tort, l'invention de la quatrième figure du syllogisme. L'école d'Alexandrie, livrée aux spéculations mystiques, n'eut guère le loisir de songer à la logique. Pourtant Plotin essaya de combattre les *Catégories* d'Aristote et de les réduire, comme avant lui les stoïciens l'avaient essayé. Son disciple Porphyre a fait aux *Catégories* une introduction qui a pris place par son exactitude et son élégance dans l'*Organon* lui-même, dont la postérité ne la sépara plus. Thémistius au IV[e] siècle a laissé d'utiles paraphrases. D'un autre côté, l'école d'Athènes ne demeura point en arrière de l'école d'Alexandrie ; et Simplicius, dont il nous reste les plus précieux *Commentaires*, était un des philosophes que le décret de Justinien vint disperser en 529. Un siècle plus tard, Philopon faisait encore en Egypte des travaux à peu près aussi estimables et non moins étendus.

Mais cette autorité de la logique d'Aristote, chez les anciens, était fort loin de celle qu'elle devait acquérir au moyen âge et dans la scolastique. Par suite des circonstances où se trouvait alors placé l'esprit humain, Aristote en devint pendant près de six siècles le précepteur; et ce fut surtout l'*Organon* qui servit de point de départ et de base inébranlable à cette longue éducation d'où est venue la science moderne tout entière.

Il faut se rappeler que, même dans les plus mauvais temps, durant l'invasion des barbares et les siècles qui la suivirent, la connaissance et la culture des ouvrages d'Aristote ne périt jamais complétement. Il suffit pour s'en convaincre de lire les ouvrages d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable, au VII[e] siècle, et ceux d'Alcuin à la fin du VIII[e]. Alcuin en particulier introduisit l'étude de la logique péripatéticienne à la cour de Charlemagne, et il l'expliquait au grand empereur et à ses fils. Quelque mutilé que soit alors l'enseignement, il recèle pourtant les germes de tous les développements postérieurs, et l'on ne peut se défendre de quelque émotion quand on voit de quel étroit berceau sortit d'abord la science dont le moyen âge a tant profité et dont nous sommes aujourd'hui les héritiers si opulents. Une tradition peu certaine a fait supposer que l'*Organon* avait été envoyé à Charlemagne par l'empereur de Constantinople. Le fait est douteux; mais il est sûr qu'un tel présent eût été fort apprécié par l'école palatale, et que l'ouvrage y eût eté fort bien compris. L'étude de la logique se maintint donc et se développa même dans l'occident jusqu'au

moment où, par les efforts d'Abailard, elle prit une importance capitale, et devint le grand intérêt intellectuel de ces temps. Abailard n'a pas connu l'*Organon* entier, et, de plus, il ne savait pas le grec; mais ses œuvres attestent tout ce que les travaux logiques avaient alors de puissance, tout limités qu'ils étaient. La question du nominalisme et du réalisme, née avec Roscelin et Guillaume de Champeaux, n'était pas précisément une question de logique; mais la logique y jouait pourtant un grand rôle, car il était impossible de traiter un peu profondément de la nature métaphysique des universaux, sans traiter aussi des mots qui les exprimaient, et par là on revenait à l'étude de l'*Introduction* de Porphyre et surtout à celle des *Catégories*.

Mais entre les mains d'Abailard, la logique était destinée à une plus haute fortune. La dialectique, comme la comprenait le réformateur du XII[e] siècle, n'était pas seulement l'analyse scientifique des formes du raisonnement, telle qu'elle se trouvait dans l'*Organon*, c'était une véritable méthode analogue en partie à celle de Platon, et qui présageait à cinq siècles de distance celle de Descartes lui-même. Abailard, sans bien s'en rendre compte, visait à l'indépendance; et de là les alarmes qu'il excita dans l'Eglise, et les persécutions qu'il s'attira. C'était donc de la logique qu'était sorti ce premier éveil de l'esprit de liberté; c'était à l'influence d'Aristote que la scolastique devait ce premier bienfait, gage assuré de tant d'autres. Abailard appliquait la dialectique à la théologie; et la dialectique aspirait dès lors, sans le savoir, à la place supérieure qui lui appartient. Mais si l'Eglise proscrivait la dialectique ainsi comprise, elle n'en adoptait pas moins la logique désormais indispensable aux écoles et toute-puissante dans leur sein. Jean de Sarisbéry, disciple d'Abailard, connaissait l'*Organon* complétement, et le comprenait à peu près aussi bien qu'on peut le comprendre même de nos jours. De plus, il prenait la défense de la logique contre les ennemis qu'elle comptait déjà, et qu'avaient suscités à la fois et ses succès et ses premières audaces. Il intitule son livre *Metalogicon*, parce qu'il est avec les logiciens contre ceux qui veulent détruire la logique.

A cette époque, c'est-à-dire vers la fin du XII[e] siècle, un fait nouveau vient décider la domination définitive et absolue de la doctrine péripatéticienne, et spécialement de son *Organon* : c'est la connaissance complète que l'occident acquiert alors des travaux des Arabes. Tandis que les chrétiens étudiaient avec tant d'ardeur la logique d'Aristote, les mahométans rivalisaient avec eux, ou plutôt les avaient dès longtemps devancés. Instruits plus directement par la Grèce elle-même; héritiers par des traductions sans nombre des plus précieux ouvrages de l'antiquité, les Arabes en étaient arrivés plus d'un siècle avant l'occident à régulariser des études qui leur paraissaient essentielles, aussi bien qu'elles le paraissaient à la chrétienté entière. De l'Arabie, ces doctes travaux avaient passé en Espagne avec les conquérants; et les commentateurs d'Aristote étaient à la fois plus savants et plus nombreux à Cordoue, à Séville, à Grenade, qu'ils ne l'étaient alors en France et en Italie. Les Arabes possédaient, en outre, tous les commentaires grecs qu'ils savaient mettre à profit; et tandis qu'Abailard, à Paris, ne connaissait qu'imparfaitement l'*Organon*, Averrhoès, son contemporain, l'expliquait et le traduisait tout entier, comme il traduisait et commen-

tait toute l'encyclopédie d'Aristote. Les croisades avaient établi entre les Européens et les Orientaux plus de rapports qu'ils n'en avaient eu jusque-là ; et les premières conséquences de ces communications nouvelles se firent sentir vers la fin du XIIe siècle. De là l'immense instruction du siècle suivant, où des hommes comme Albert le Grand et son disciple saint Thomas d'Aquin se firent les commentateurs d'Aristote et des Arabes. A dater de cette époque, la doctrine aristotélique règne sans contestation, et elle partage avec l'Eglise l'autorité souveraine. Aristote, proclamé le *Maître naturel,* devient dans le domaine entier de l'intelligence et de la nature ce que l'Evangile lui-même est dans le domaine de la foi.

On sait assez la place que tient alors la logique, et qu'elle garde pendant quatre siècles entiers jusqu'à Ramus et à Bacon. Elle fait une partie nécessaire de toute éducation libérale : l'Europe entière vient l'étudier aux écoles illustres de Paris, et ce travail commun accroît encore chez tous les peuples modernes cette unité profonde d'esprit et de caractère que leur donnait déjà la religion, et qui les sépare des peuples anciens. Cette discipline, à laquelle la logique soumit si longtemps les intelligences, a porté les plus heureux fruits, et la science moderne, si elle veut être juste, doit lui rapporter une partie considérable des qualités dont elle est si fière. Serait-ce trop s'avancer que de dire que sans les études logiques où la pensée moderne s'est astreinte si longtemps, elle n'aurait ni cette justesse, ni cette précision méthodique qui font sa gloire? Sans les études logiques, les langues modernes n'eussent-elles pas été bien plus lentes à se former? et même eussent-elles jamais atteint ce haut degré de clarté qui sont un de leurs principaux mérites?

Mais quels que soient les services rendus alors par la logique, elle vit son empire menacé quand tomba celui de la scolastique, et bientôt après celui d'Aristote. Vers la fin du XVe siècle, tout se préparait pour la chute de ce long despotisme; et la réforme, loin de la hâter, ne fit peut-être que la retarder, en appelant les esprits à des questions plus pressantes et plus hautes. Il n'est pas, au XVIe siècle, un seul esprit novateur qui n'attaque Aristote, comme Laurentius Valla le faisait déjà près de cent ans auparavant; mais aucun des réformateurs de la philosophie ne voit nettement l'état de la question, et, malgré les plus nobles efforts payés parfois de la vie, il ne s'en trouve pas un qui puisse atteindre le but entrevu et désiré par tous. La réforme protestante se montra plus réservée et plus sage qu'on ne devait s'y attendre. Luther avait voulu chasser Aristote et la logique des écoles; mais Mélanchthon, plus prudent, avait su ne porter ses coups qu'à la scolastique; et, prévoyant sans doute les luttes où la doctrine nouvelle allait être engagée, il avait su lui conserver les armes que la logique devait lui donner. Le protestantisme fut donc, en général, assez favorable aux études logiques qu'il emprunta directement à l'*Organon* lui-même, professé dans la plupart de ses universités, comme il l'était à Padoue et dans les écoles purement aristotéliques de l'Italie. Ce sont là les traditions que retrouva plus tard Leibnitz, et qui lui inspirèrent ces idées conciliatrices dont il se fit, au début du XVIIIe siècle, l'admirable et utile promoteur.

Mais à côté du protestantisme, le catholicisme poursuivait dans la logique une réforme tout autrement grave, et qui n'était que la conséquence du mouvement né dans le sein de la scolastique elle-même. La logique avait été fort décriée par le mysticisme, dont Gerson fut l'un des plus illustres représentants; le mysticisme, par son caractère même, était incapable des profonds et réguliers travaux qui devaient si non refaire, du moins compléter la logique. Tous les esprits indépendants et éclairés partageaient d'ailleurs ce dédain pour les études des écoles, et sentaient bien que l'*Organon*, malgré son titre ambitieux, n'était pas l'instrument dont pouvait se servir l'esprit humain pour tous les progrès qu'il pressentait. Qu'y avait-il donc à faire? Tout le monde s'y méprit durant cinquante ans, depuis Vivès jusqu'à Gassendi. Tous les novateurs crurent qu'il fallait attaquer l'*Organon*, et tâcher de le reconstruire, soit en le corrigeant, soit même en le renversant en partie. Ramus paya d'une sanglante catastrophe son audace, et une bien louable indépendance; mais ses réformes qui obtinrent un succès passager dans les écoles protestantes, ne pouvaient être durables, parce qu'elles étaient trop peu profondes et trop peu utiles. Nizzoli, Patrizzi, exagérant encore les passions qui avaient animé quelques instants l'infortuné Ramus, s'emportaient aux plus grossières invectives, dont Bacon a gardé quelquefois le trop fidèle écho, et que Gassendi tentait encore de répéter vers le milieu du XVII^e^ siècle. L'*Organon* résista et devait résister à toutes ces vaines attaques. Les théories qu'il contenait étaient vraies; il n'était donné à personne de les détruire, et le génie même ne pouvait prévaloir contre elles.

Bacon, tout en imitant la violence de ses prédécesseurs, et tout en se méprenant comme eux, alla pourtant un peu plus loin. Il crut que la logique, telle qu'on l'avait jusqu'alors pratiquée, avait été un formidable obstacle aux progrès de l'esprit humain; il l'accabla de ses sarcasmes, et il tenta de remplacer, comme on l'a dit bien des fois quoique avec peu de raison, le syllogisme par l'induction. La réforme eût été immense en effet, si elle eût été réelle, et que l'esprit humain eût manqué jusque-là d'un instrument aussi puissant que celui que Bacon lui offrait. Malheureusement il n'en était rien : l'induction était aussi ancienne que le syllogisme lui-même, et aussi bien connue que lui. Aristote en avait fait la théorie exacte et fort claire; de plus, il l'avait admirablement pratiquée, comme l'attestaient tous ses ouvrages; il n'avait même eu aucun mérite à ces applications toutes justes qu'elles pouvaient être. Mille autres avant lui s'étaient servis tout aussi bien de la méthode inductive, Hippocrate et Platon, par exemple, pour ne citer que ceux-là; mille autres après lui en avaient fait un aussi parfait usage, attendu que l'intelligence humaine ne peut pas plus se passer de l'induction qu'elle ne se passe du syllogisme. Mais si Bacon ne créa pas l'induction, comme son orgueil se plaisait à le croire; s'il ne détruisit pas la logique, il acheva de détruire la physique d'Aristote, et il rappela les sciences à l'observation, que les anciens avaient employée aussi bien que les modernes, mais que le moyen âge avait un peu trop oubliée, en se mettant à l'école du péripatétisme, et en ne croyant qu'à lui, au lieu de croire surtout à la nature. Bacon ne porta donc pas la moindre atteinte à l'*Organon* d'Aristote; et le monument qu'il essaya

d'élever contre celui-là était à la fois bien moins complet et bien moins solide. Bacon même ne put jamais l'achever, parce qu'en effet ce monument était inexécutable.

La réforme de Descartes, toute profonde et toute vraie qu'elle était, ne fit pas davantage de tort réel à la logique péripatéticienne. C'est une méthode que Descartes donna : c'est l'indépendance absolue qu'il apportait à la raison, connaissant enfin avec une pleine évidence ses droits imprescriptibles, et sachant en user avec autant de réserve que d'assurance. La méthode cartésienne contenait un art de vérité; elle ne contenait pas une logique, et l'*Organon* devait subsister encore à côté d'elle, à moins que la raison humaine ne consentît à ignorer une grande et essentielle partie de ses facultés. La véritable méthode philosophique jadis annoncée par Platon était définitivement fondée; mais la philosophie avait beau s'enrichir de cette conquête si chèrement achetée, si longtemps attendue, elle ne pouvait renoncer à ses anciens trésors; et la logique lui restait un bien acquis pour toujours, quoique alors négligé.

On ne peut disconvenir, en effet, que depuis Descartes jusqu'à nos jours, les études de logique n'aient été en pleine décadence; mais ceci s'explique très-aisément par les circonstances où depuis deux siècles la philosophie a été placée. Quand on voit ce qu'elle a fait en France au XVIII[e] siècle, on comprend sans peine qu'elle ait eu fort peu de sollicitude pour l'*Organon*. Il s'agissait de réformer la société; et l'esprit nouveau qui devait détruire le passé pour le remplacer par un ordre meilleur, le prit dans le plus profond dédain. Il n'y a guère que Leibnitz qui osait encore élever la voix en faveur d'Aristote et de la logique; si l'on en excepte Wolf, son fidèle disciple, le siècle ne l'écouta guère, malgré son génie, et si quelques géomètres suivent ses conseils, c'est pour trouver dans les formes du syllogisme, et dans les combinaisons qu'elles peuvent présenter, matière à quelques spéculations mathématiques. Mais les écoles philosophiques, celle de Locke avec celle de Condillac son héritière, et l'école écossaise, négligent la logique; et quand Reid essaye une analyse de l'*Organon*, ce n'est que pour démontrer combien il est inutile. En un mot, l'étude de la logique, déjà fort compromise au XVII[e] siècle, est à peu près complétement morte dans le XVIII[e]. Elle vit bien encore dans les colléges où de vieilles traditions la maintiennent; mais il n'est pas un seul philosophe qui s'en occupe sérieusement, ni même qui l'estime.

Il faut arriver à Kant et à Hegel pour trouver enfin une juste appréciation de la logique d'Aristote. Ils ont tous deux reconnu que c'était une science faite, acquise à l'esprit humain, et complétement immuable. Kant n'a donc pas essayé de refaire l'*Organon*; mais il a tenté pour l'Allemagne une réforme analogue à celle que Descartes accomplissait chez nous cent cinquante ans plus tôt. Il a cru donner une méthode à l'esprit humain dans la *Critique de la raison pure*, et cette méthode, qui n'avait point su arrêter assez solidement son point de départ, a fini par aboutir au scepticisme. On sait assez que Fichte et M. de Schelling n'ont rien fait dans le domaine de la logique; quant à Hegel, au contraire, c'est le nom de logique qu'il appliqua à la science nouvelle qu'il prétendit créer. Mais la logique de Hégel n'a de commun

que le nom avec la logique d'Aristote : c'est une ontologie qui n'a su éviter aucun des abîmes de l'idéalisme le plus exagéré, et qui a si peu contribué à faire mieux connaître le raisonnement humain qu'elle l'a précipité dans les plus énormes aberrations.

Tel est donc aujourd'hui l'état de la logique; elle ne s'est pas encore relevée du discrédit dont la frappèrent les deux derniers siècles; mais d'assez heureux symptômes attestent que la philosophie n'oubliera pas longtemps encore cette partie indispensable d'elle-même, qui, pendant tout le moyen âge, a fait presque seule toute sa gloire. Par M. W. Hamilton d'Édimbourg l'école écossaise elle-même est déjà revenue à ces solides études, et l'illustre successeur de Reid et de Dugald Stewart fera bientôt paraître, sous le titre de *Nouvelle analytique*, un ouvrage qui sera sans doute de nature à changer quelques-unes des principales théories admises jusqu'à présent en logique. En Allemagne, les études générales dont Aristote a été l'objet, sur les recommandations de Hegel, se sont adressées aussi à l'*Organon*; en France, il en a été de même, grâce à l'exemple et à l'impulsion de M. Cousin; et l'auteur de cet article a pu donner une traduction complète de la *Logique* d'Aristote, que notre langue ne possédait pas encore. Ainsi tout fait espérer que le moment approche où la logique, si longtemps méconnue et oubliée, reprendra dans la science la place qui lui appartient; la philosophie ne pourrait en manquer plus longtemps sans danger, et ses progrès seront à la fois plus rapides et plus sûrs quand ils s'appuieront sur cette ferme base.

De cet aperçu, quelque bref qu'il soit sur l'histoire de la logique, on peut tirer cette conclusion incontestable, que jusqu'à ce jour l'ouvrage d'Aristote est le seul qui ait fait loi, et, selon toute apparence, il consacrera dans l'avenir la domination exclusive qu'il a eue dans le passé. Ce fait pourrait nous surprendre s'il était unique et si nous comprenions moins clairement la vraie nature de la logique; mais déjà le système de Gotama, le *Nyâya*, peut offrir le même phénomène dans l'histoire de l'esprit humain. Le *Nyâya*, fondé à une époque qui est tout au moins contemporaine de celle d'Aristote, a été dans l'Inde le seul système de logique, comme l'*Organon* l'a été dans l'Occident. Les religions les plus diverses, les écoles les plus opposées, les sectes les plus ennemies se sont réunies dans une étude commune qui leur a fourni à toutes des armes également solides pour leurs opinions, quelque différentes qu'elles fussent. Le *Nyâya*, durant plus de vingt siècles, a pu successivement instruire les brahmanes et les bouddhistes, les peuples du Nord de la presqu'île et ceux du Midi, le peuple conquis et les musulmans qui l'asservissaient. De nos jours sa puissance est restée entière, et il est attesté que, dans toutes les écoles dont l'Inde est couverte, c'est encore le *Nyâya* qui est étudié par tous les élèves et enseigné par tous les maîtres. Le *Nyâya* est fort loin de l'*Organon*; mais tel qu'il est il a répondu aux besoins de l'esprit indien, tout comme l'*Organon* a satisfait tour à tour aux besoins de l'antiquité grecque et latine, à ceux du moyen âge, chez les Arabes aussi bien que chez les chrétiens, et à ceux de la renaissance dans les écoles catholiques aussi bien que dans les écoles protestantes.

Cette identité de fortune du *Nyâya* dans l'Inde et de l'*Organon* en

Occident s'explique sans peine quand on se rappelle ce qu'est en soi-même la logique. Comme elle ne s'occupe que des formes du raisonnement, elle reste profondément indifférente aux objets mêmes que le raisonnement atteint et qu'il emploie : elle ne s'inquiète en rien de savoir jusqu'à quel point ces objets sont vrais ou faux; ce peut être là le but de la méthode, ce n'est point celui de la logique, qui ne recherche pas la vérité elle-même et qui s'arrête aux formes que la vérité doit revêtir pour se faire comprendre. Voilà comment, au moyen âge, l'Eglise, qui surveillait avec tant de sollicitude les progrès de la pensée, autorisa sans réserve la culture de l'*Organon*, tandis qu'elle interdit longtemps la connaissance de la physique et de la théodicée péripatéticienne, et fit payer du dernier supplice les infractions commises à ses ordres. L'orthodoxie n'avait rien à craindre de la logique qui ne se prononce sur aucune question et qui se prête également à la défense de la vérité et à celle de l'erreur. L'Eglise put frapper Abailard, Amalric de Chartres, David de Dinant, sans frapper la dialectique; les doctrines pouvaient être condamnables, la forme ne l'était pas, attendu que cette forme même devait être employée nécessairement par ceux qui les châtiaient en les réfutant.

Ainsi l'histoire, quand on l'interroge, peut aussi nous faire voir clairement ce qu'est la nature de la logique, et ces enseignements ne font que confirmer ceux que nous fournissait la théorie.

Les ouvrages qu'il conviendrait de lire sur les questions traitées dans cet article sont fort nombreux. Les commentaires sur l'*Organon* d'Aristote se sont succédé presque sans interruption du Ier au VIIe siècle de l'ère chrétienne, et plus tard du XIIIe au XVIIe; mais les indications suivantes pourraient suffire :

1°. Il faut d'abord connaître les deux principaux monuments de logique, l'*Organon* d'Aristote et le *Nyâya* de Gotama. Les éditions de l'*Organon* sont à peu près innombrables : la meilleure est encore celle de Pacius; pour le *Nyâya*, on peut en trouver une traduction partielle dans le t. III des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 2e série, p. 223 et suiv. (*Mémoire de M. B. Saint-Hilaire*).

2°. Sur la nature de la logique, il faudrait lire dans l'antiquité les discussions de Simplicius Ammonius et de Philopon en tête de leurs commentaires sur les *Catégories*; — dans le moyen âge, Averrhoës, Abailard, Jean de Sarisbéry, Albert le Grand, saint Thomas; — au XVe siècle, Laurentius Valla, *de Dialectica contra Aristoteleos*, et Rodolphe Agricola, *de Inventione dialectica*; — à la renaissance, Louis Vivès, *de Causis corruptarum artium*; Zabarella, *Opera logica*; Ramus, *Animadversiones indialecticam Aristotelis et institutiones dialecticæ*; — au XVIIe siècle, l'ouvrage de Gassendi, *de Origine et varietate logicæ*, et celui de G.-J. Vossius, *de Natura et constitutione logicæ*.

3°. Sur l'histoire de la logique il faudrait consulter les ouvrages précédents avec les histoires générales de la philosophie, et y joindre les *Recherches* de Buhle *sur l'état de la logique chez les Grecs avant Aristote* (*Mémoires de la Société de Goëttingue*, t. X); l'*Histoire de la logique chez les Grecs* par Fulleborn; l'*Histoire de la logique* de Walch et l'*Essai* de J.-A. Fabricius, et, parmi nous, *Esquisse d'une histoire de la lo-*

*gique*, par M. Ad. Franck, et *Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur la Logique d'Aristote*, t. II.

4°. Pour savoir ce qu'est devenue l'étude de la logique au XVIIIe siècle et au nôtre, il faudrait lire l'analyse que Reid a donnée de l'*Organon* avec les *Considérations* de Dugald Stewart *sur la Logique d'Aristote* (t. II de l'édition anglaise, 1816), et l'excellent article de M. W. Hamilton dans les *Fragments de philosophie* par M. Peisse, qui y a joint des observations pleines de justesse sur l'état actuel des études logiques en France.

5°. Enfin il y aurait à bien connaître les opinions de Bacon, de Descartes, de Kant et de Hegel. B. S.-H.

**LOI.** Ce mot ne signifiait dans l'origine et ne signifie encore, dans le langage ordinaire, qu'un commandement ou une défense qui s'adresse au nom d'une autorité quelconque à la volonté d'un être libre. Mais, de l'ordre moral, social et religieux où il était renfermé d'abord, il a été transporté par la science dans la sphère générale de l'existence et de la pensée. Qu'un fait que nous avons suffisamment observé se reproduise invariablement dans les mêmes circonstances, accompagne d'une manière inévitable certains autres faits, nous le comparons sur-le-champ à un acte qui aurait été prescrit d'avance et pour toujours, à un ordre qui aurait été signifié à la nature des choses par une puissance supérieure : nous lui donnons le nom de loi. C'est ainsi que nous regardons comme une loi de la matière que les corps s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse de leurs distances; comme une loi de l'esprit, que l'habitude émousse la sensation, et rend plus faciles et plus sûres les opérations de l'intelligence. Les lois sont donc l'ordre constant et général suivant lequel les faits s'accomplissent, ou devraient s'accomplir, quand ils dépendent de la volonté. Et comme il n'y a aucun fait qui ne se passe dans un être et ne soit produit par une cause ou par une force, les lois peuvent aussi être définies les conditions qui déterminent l'existence des différents êtres, l'ordre qui préside au développement des différentes forces dont nous percevons les effets. Nous les considérerons uniquement ici sous ce point de vue général, et nous renvoyons d'avance aux articles DROIT, SOCIÉTÉ, ETAT, pour tout ce qui concerne les lois civiles et politiques.

Il y a deux espèces de forces : les unes ont la conscience d'elles-mêmes et agissent avec intention, peuvent choisir entre plusieurs fins également réalisables pour elles : ce sont les êtres intelligents et libres; les autres n'ont pas la conscience d'elles-mêmes et ne peuvent jamais s'écarter d'une fin déterminée : ce sont les agents aveugles du monde extérieur. De là, pour nous, la nécessité de reconnaître d'abord deux espèces de lois : les lois de l'ordre moral et les lois de l'ordre physique, celles qui s'adressent à la conscience et celles qui commandent à la nature.

Chacune de ces deux espèces de lois renferme les conditions d'une classe déterminée d'existences : car les lois de l'ordre physique ne s'appliquent pas au monde moral, ni les lois de l'ordre moral aux phénomènes du monde extérieur. Nous sommes donc forcés de concevoir, au-dessus des unes et des autres, des lois plus générales qui nous repré-

sentent les conditions de l'existence elle-même, ou de l'être dans ce qu'il a d'universel et d'absolu : car s'il n'y avait rien de semblable, ou s'il fallait abandonner l'idée d'une raison dernière des choses, d'où viendrait ce besoin que nous éprouvons et que l'expérience justifie, de trouver partout, sous les phénomènes les plus fugitifs en apparence, un ordre constant et régulier? D'où viendrait cette idée même de loi que nous appliquons spontanément à tous les objets de notre connaissance et sans laquelle aucune science n'est possible. D'un autre côté, comme la pensée ne peut concevoir que ce qui est ou ce qui est possible, il en résulte nécessairement que les conditions suprêmes de l'existence sont aussi les conditions suprêmes de la pensée : tels sont précisément les rapports du fini à l'infini, de toute qualité et de tout attribut à une substance, de tout fait à une cause. Qu'on essaye de supprimer ces rapports, on sera obligé de supprimer du même coup tout ce qui est et tout ce que notre esprit peut concevoir : car ce qui n'est ni fini ni infini, ni substance ni attribut, ni cause ni effet, n'est absolument rien et ne répond à aucune idée possible. Ces conditions universelles de l'existence et de l'intelligence ce sont les lois de l'ordre métaphysique.

Ce n'est pas encore tout : entre les lois de cette dernière espèce et celles de l'ordre physique, il y a des conditions intermédiaires que les objets extérieurs reçoivent, non des éléments matériels dont ils sont formés, mais de leurs rapports avec quelque chose d'immatériel, c'est-à-dire avec l'infini conçu sous la forme de l'espace. Un corps ne peut exister qu'à la condition d'occuper une place déterminée dans l'espace. Une place déterminée ou circonscrite dans l'espace, c'est une figure de géométrie. Toute figure de géométrie a ses propriétés, ses rapports, ses proportions invariables qui sont, comme l'espace lui-même, des conditions sans lesquelles aucune existence matérielle n'est possible. Comment, en effet, se représenter un corps qui n'aurait ni forme ni dimension, ou qui en aurait d'autres que celles dont la géométrie nous donne l'idée? Ces conditions forment donc un ordre à part; elles ne sont pas métaphysiques, puisqu'elles ne s'appliquent pas à la totalité des êtres; ni physiques, puisqu'elles ne dérivent d'aucun principe matériel; ni morales, puisqu'elles sont étrangères à la conscience : ce sont des conditions ou des lois mathématiques.

Nous n'admettons pas un ordre distinct pour les lois qu'on appelle logiques, c'est-à-dire pour les conditions du jugement et du raisonnement, abstraction faite de tout objet déterminé : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, les lois de la pensée ne peuvent point se séparer au fond de celles de l'existence. Prenez, par exemple, ces deux lois : tout prédicat suppose un sujet; du même sujet on ne peut pas affirmer deux prédicats qui s'excluent réciproquement, ou le même ne peut pas à la fois être et n'être pas : vous aurez deux principes métaphysiques : tout attribut se rapporte à une substance; toute substance existe sous la condition de l'unité et de l'identité.

Restent donc quatre sortes de lois sous lesquelles peuvent se ramener tous les faits et tous les êtres. Ces quatre sortes de lois n'arrivent pas à notre connaissance de la même manière ou par le même procédé de l'esprit. Les lois métaphysiques sont aperçues immédiatement, dans

le fait particulier auquel elles s'appliquent, comme des conditions universelles et nécessaires dont aucun fait, dont aucun être ne peut s'affranchir. Elles sont connues, comme on dit, par intuition. Ainsi, en recherchant la cause particulière d'un phénomène, fût-ce le premier sur lequel s'est arrêtée mon attention, si je me rends compte du rapport qui s'établit entre ces deux choses et qui, l'une m'étant donnée, me force à supposer l'autre, je reconnais sur-le-champ le principe universel de causalité. Les lois physiques sont le résultat de l'induction, et la raison en est facile à concevoir. Nous ne voyons pas directement la nature extérieure comme nous voyons notre raison, notre pensée, qui ne peut exister qu'avec la conscience d'elle-même, et dont les principes constitutifs nous représentent nécessairement les conditions universelles de l'existence. La nature extérieure ne nous est connue que par les effets qu'elle produit sur nous, par les phénomènes dont elle frappe nos sens. Or, il n'y a que l'expérience ou des observations répétées dans les circonstances les plus diverses qui puissent nous apprendre ce qu'il y a d'essentiel et d'invariable parmi ces phénomènes, c'est-à-dire à quelles lois ils sont subordonnés. C'est le raisonnement seul ou le procédé déductif qui nous découvre les lois mathématiques. Ici, en effet, il n'y a pas de faits à recueillir ni d'expériences à faire. L'idée de l'espace étant donnée (et elle est donnée d'une manière immédiate par la raison à l'occasion de la perception des sens), il en résulte nécessairement les trois dimensions, les différentes figures de géométrie, qui sont autant de délimitations possibles de l'espace, la notion de quantité en général, les relations de tout et de partie, en un mot, les définitions et les axiomes : tout le reste est l'œuvre de la déduction.

Tous ces procédés à la fois, l'aperception immédiate ou intuitive de la raison, l'induction et la déduction, entrent dans la connaissance des lois de l'ordre moral. D'abord il y a le principe moral proprement dit, l'idée du bien ou la loi du devoir, qui se montre à nous dans une véritable intuition : car ce n'est ni le raisonnement ni l'expérience qui peuvent nous la fournir (*Voyez* Devoir, Bien, Morale). Seulement il faut observer que la loi du devoir n'est pas une condition de l'existence et de la pensée en général, comme la loi de la substance et de la causalité; elle n'est que la condition de notre existence comme êtres libres; et c'est là ce qui distingue le principe moral des principes métaphysiques. Que serait, en effet, notre liberté sans une loi qui s'adresse à notre raison et qui nous élève au-dessus des aveugles impulsions de l'instinct et de la sensibilité? Que deviendrait notre liberté si la fin que nous devons attendre était ignorée de nous, ou se renfermait entièrement dans la satisfaction plus ou moins éloignée de nos passions? Mais ce n'est pas assez de posséder le principe de toute législation morale, il faut encore en savoir tirer les conséquences. Ainsi, puisque la loi du devoir, comme nous venons de l'établir, suppose la liberté et la raison, il en résulte nécessairement pour nous l'obligation, et par suite le droit de développer et de défendre ces deux facultés, de nous affranchir de l'ignorance et de la servitude, à quelque titre et sous quelque forme qu'elles nous soient imposées. Ces conséquences, c'est le raisonnement, c'est-à-dire la déduction qui les découvre, quoique la plupart soient aussi indiquées par le sentiment, et

c'est ce qui nous explique comment l'idée du bien et du juste, éclairant également l'esprit de tous les hommes, n'arrive pas chez tous au même degré de développement. Enfin, si la raison, soit par une vue immédiate, soit à l'aide d'une déduction logique, nous donne la connaissance de nos devoirs, le sentiment nous y incline, nous les fait aimer, nous avertit par des émotions particulières quand nous les observons ou les foulons aux pieds : or, ces effets du sentiment ont leurs lois comme les autres phénomènes; et ces lois qui appartiennent évidemment à l'ordre moral, qui sont aussi, quoique dans un sens moins absolu, des conditions de notre existence comme êtres raisonnables et libres, qu'est-ce qui nous les fait découvrir, sinon l'expérience et l'induction? D'un autre côté, la raison elle-même ne peut se développer que par l'emploi de certains moyens ou dans certaines circonstances déterminées par l'expérience; et ces conditions extérieures de la raison, étant aussi nécessaires que le sentiment à l'accomplissement général de notre destinée, doivent être comprises parmi les lois de la même catégorie.

Ce que nous disons de l'homme isolé s'applique à la société entière. La première condition de l'ordre social et, par suite, de toute législation positive, c'est le principe universel de la moralité humaine, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, l'idée d'obligation ou de devoir et, par conséquent, de liberté et de droit. Supprimez ce principe, il ne vous restera plus que les effets momentanés de la force brutale ou l'anarchie la plus complète. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, c. 1.) Ce principe, sur lequel repose l'idée même de toute législation, a, dans la société comme dans la vie de l'individu, des conséquences nécessaires, inévitables, que le raisonnement suffit à établir, et qui ne manquent pas, dans un temps ou dans un autre, de se faire admettre. Enfin, indépendamment de ces lois générales applicables au genre humain, et que Montesquieu (*ubi supra*, c. 3) a si bien définies : « La raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, » il y en a d'autres qui dérivent ou du génie ou de la situation particulière des différents peuples, et qui empruntent toute leur autorité de l'observation. Ainsi les lois positives qui, au premier aspect, semblent avoir été faites arbitrairement par les hommes, ne sont que l'expression plus ou moins complète des lois naturelles. Il n'y en a pas (nous parlons ici des lois véritables qui ont duré et laissé des traces dans l'histoire); il n'y en a pas qui ne répondent à quelque condition temporaire ou générale du développement et de la conservation de la société. Leur perfection consiste à reconnaître à la fois toutes ces conditions de la nature humaine et à les subordonner les unes aux autres d'après leurs différents degrés de généralité et d'importance.

Les observations que nous venons de présenter nous offrent à la fois l'explication et la preuve de la fameuse proposition par laquelle commence l'*Esprit des lois* : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cela est évident pour les lois métaphysiques, puisqu'elles

expriment les conditions universelles de l'existence, et ne peuvent être anéanties qu'avec l'être lui-même ; cela est évident pour les lois mathématiques qui se déduisent logiquement des formes et des dimensions nécessaires de l'étendue. La loi morale, avec toutes ses conséquences, n'est-elle pas également la condition de la liberté, et, par conséquent, de l'existence des êtres raisonnables et libres? Dieu lui-même peut-il être conçu sans bonté, sans justice, sans les conditions de sa perfection souveraine? Le doute ne peut exister que pour les lois de l'ordre physique. On ne cesse, en effet, de répéter que les lois qui gouvernent le monde extérieur sont contingentes; cela veut-il dire que ces lois pourraient changer, tandis que les objets auxquels elles s'appliquent demeureraient les mêmes? Une telle proposition serait complétement dépourvue de sens : car les lois ne peuvent se séparer des propriétés qui leur sont soumises; par exemple, les lois de la chute des corps n'existent plus sans la pesanteur, ni celles de la combustion sans la chaleur. Or, les propriétés et les lois sont précisément les seules choses que nous connaissions de la nature des corps; et si on les supprime par la pensée, ce seront les corps eux-mêmes qu'on aura supprimés. La contingence des lois de l'ordre physique, qu'il est d'ailleurs impossible de contester, reste donc confondue avec celle des êtres qui leur obéissent; elles ne pourraient changer, sans que la nature tout entière ne changeât avec elles; par conséquent elles ont, comme toutes les autres lois, leur fondement dans la nature des choses. Quant aux lois civiles et politiques, nous avons déjà reconnu en elles l'expression de plus en plus fidèle et plus complète des lois naturelles. Ce qui explique la diversité de ces lois, c'est la diversité des conditions auxquelles la nature humaine est soumise; c'est cette condition suprême qui ne lui permet d'arriver que par degrés à son entier développement.

**LOMBARD** (Pierre), né aux environs de Novarre, dans un village qu'on croit être *Lumello*, prit le surnom de la contrée où il vit le jour. Sa famille était pauvre et obscure; néanmoins d'heureuses circonstances lui assurèrent un protecteur qui le mit à même de faire ses premières études à Bologne, d'où il vint en France, recommandé à saint Bernard. L'école de Reims était alors renommée, et l'illustre abbé l'y envoya. L'amour de Pierre Lombard pour la science lui persuada cependant plus tard de quitter cette ville pour venir étudier à Paris, où il mérita, par ses succès, qu'on lui confiât une chaire de théologie. Ce fut la manière solide et brillante dont il s'acquitta de ses devoirs de professeur, qui attira sur lui l'attention de Philippe-Auguste, et le fit appeler au siége épiscopal de cette ville en 1159. Il ne l'occupa que peu de temps, et mourut l'année suivante.

Entre ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus, le principal, et le seul qui se rattache aux études philosophiques, est celui qui a pour titre : *Petri Lombardi episcopi parisiensis sententiarum libri quatuor*. C'est à ce livre universellement connu qu'il doit le surnom de Maître des sentences, *Magister sententiarum*.

Cet ouvrage est une véritable somme de théologie, moins étendue que celle qui recommande à notre admiration le nom de saint Thomas d'Aquin, mais dans laquelle la subtilité et [illegible]tration du génie

philosophique de cet âge ne se font pas moins remarquer. Un mouvement nouveau s'était manifesté dans les esprits pendant le temps qui précéda immédiatement l'époque où fleurit le Lombard. Saint Anselme parmi les prélats irréprochables, Abailard parmi les docteurs plus hardis, avaient fait à la philosophie, dans l'enseignement théologique, une part moins restreinte que leurs prédécesseurs. Quoique disciple d'Abailard, et disposé lui-même à ce rapprochement dans lequel son savoir trouvait l'occasion de se montrer, Pierre Lombard paraît en avoir redouté les suites. Ce sont ces conséquences qu'il tenta de corriger, en recueillant à toutes les sources orthodoxes des éclaircissements, des explications, des sentences sur tous les points proposés à la foi du chrétien. Il espérait par là arrêter les esprits qu'entraînait avec force un besoin immodéré de science et de dispute. C'est le motif par lequel il explique, dans son prologue, la composition laborieuse de ce résumé. Nous apprécierons plus bas dans quelle mesure il réussit.

Dans le premier de ses quatre livres, il développe ce qui a particulièrement rapport au dogme de la Trinité; dans le second, le principe de la création, la dignité diverse des créatures, depuis l'ange jusqu'à l'homme, le péché originel et ses suites ; dans le troisième, l'incarnation, les vertus principales et les dons du Saint-Esprit; dans le quatrième enfin, les sacrements.

Il est facile de voir, d'après cet exposé, que la philosophie proprement dite n'occupe qu'un rang secondaire dans les écrits de Pierre le Lombard, *ancilla theologiæ.* C'est un caractère qui lui est commun avec tous les auteurs du moyen âge, c'est le caractère du moyen âge lui-même. Les questions que notre auteur a traitées, et qui entrent dans le domaine de la philosophie, sont la prescience de Dieu (liv. Ier, dist. 35, 36, 38 et 39), son ubiquité (liv. Ier, dist. 37), sa toute puissance (liv. Ier, dist. 42-44), sa volonté (liv. Ier, dist. 45-48), la création (liv. II, dist. 1re), le libre arbitre (liv. II, dist. 25). Les autres sujets sont, ou purement théologiques, ou étroitement unis à des éléments théologiques. Du reste, les solutions qu'il donne de ces problèmes divers, tirées la plupart de l'Ecriture ou des Pères, étaient déjà connues dans les écoles avant lui, et ont défrayé jusqu'à nos jours les cours de théologie et la polémique religieuse. Nous ne les reproduirons pas, car elles n'appartiennent point en propre à Pierre Lombard.

Mais si la philosophie, cachée sous les formes théologiques des décrets des conciles et de la tradition des Pères, ne se rencontre seule que dans quelques-unes des questions de ce livre, en revanche, on peut dire qu'elle respire dans toutes les parties, qu'elle est sous tous les problèmes qui y sont posés, qu'il n'y a pas une solution de quelque importance dont on ne doive lui faire honneur, que le livre, sa forme et sa substance ne sauraient exister sans elle. Cette observation ne s'applique pas, il est vrai, uniquement à Pierre Lombard; mais, comme il a réuni en un seul tout, et d'une manière assez complète, la science entière de son époque, le fait que nous signalons ressort des quatre livres des *Sentences* plus clairement que de tout autre ouvrage du même genre.

Pour peu qu'à la simplicité des expressions de l'Evangile on compare

la forme théologique qui règne depuis longtemps au XII[e] siècle, on est frappé de l'introduction du procédé scientifique, de la prédominance d'un élément nouveau. Or, quel est cet élément? En partie l'élément métaphysique, en partie l'élément dialectique, tous deux empruntés à la philosophie grecque. Qu'on nous permette une application qui fera mieux comprendre notre pensée. Plusieurs passages de l'Evangile servent de fondement à la croyance au mystère de l'incarnation (Luc, c. 1, ỷ 35, Matthieu, c. 1, ỷ 20, Jean, c. 1, ỷ 14); ce mystère nous l'admettons sans le discuter. Mais si, en effet, l'énoncé n'en est pas obscur, si les expressions du texte sacré y portent naturellement, il n'a rien encore, dans les termes évangéliques, de la précision dogmatique qu'il atteindra plus tard, lorsque les doutes des uns, les explications imparfaites des autres auront rendu nécessaire d'en rechercher scrupuleusement le véritable sens. Il aura fallu à l'Eglise, avant d'arriver à Pierre Lombard et au XII[e] siècle, discuter toutes les opinions produites sur cette question par les hérésies. Or, avec quelles armes dut-elle alors défendre la croyance orthodoxe? Avant tout, sans doute, avec les passages de l'Ecriture qui forment la règle de sa foi, et constituent son autorité. Mais ces passages, communs au point de départ à l'hérésie et aux orthodoxes, ne pouvaient être invoqués qu'à l'appui de définitions précises qu'on avait senti la nécessité d'établir. Or, pour arriver à ces définitions mêmes, il a fallu analyser les notions de substance, de nature, de personne, d'unité, et une foule d'autres qui interviennent nécessairement dans l'énoncé de tout dogme religieux, à quelque communion qu'il appartienne. L'Evangile dit bien de Jésus-Christ qu'il est le fils de Dieu, né d'une vierge, le Verbe fait chair; mais dans cette forme synthétique il ne fait remarquer ni l'unité de personne, ni la dualité de nature qu'il fallut plus tard opposer aux nestoriens et aux monothélites. Il en fut de même de tous les dogmes qui ont leur origine dans l'Evangile. Or, où sont contenus, au point de départ de l'histoire de la dogmatique chrétienne, ces moyens d'analyse, ces notions abstraites dont la formation scientifique du dogme dut exiger impérieusement l'intervention? Ce n'est certes pas dans les livres saints, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament: le langage analytique de la science et de la philosophie leur est complétement étranger. Il faut remonter, pour quelques-uns, à la métaphysique de Platon, et, pour les autres en plus grand nombre, à la dialectique péripatéticienne. Quel que soit donc le dédain que certains esprits affectent de nos jours pour la raison humaine et pour la philosophie, ce n'est qu'à l'aide de cette science que les dogmes contenus dans l'Evangile ont pu acquérir le degré de précision nécessaire pour devenir le symbole d'une communion et d'une église.

Tel est le lien qui unit étroitement, nécessairement, les dogmes religieux à la philosophie; telles sont les conditions qui font que l'on ne peut infirmer l'autorité de la raison humaine, sans anéantir l'autorité de la religion. Ce fait est démontré par les travaux des Pères de l'Eglise, qui tous ont puisé une partie de leur savoir aux sources antiques; il l'est surtout par l'influence qu'exercèrent sur l'enseignement religieux au moyen âge les formes aristotéliques; ne semblent-elles pas

avoir partagé, avec les textes des saintes Ecritures et les décrets des conciles, le privilége de l'orthodoxie? Pierre Lombard n'est donc pas le seul aux écrits duquel nous eussions pu rattacher les considérations qui précèdent; mais les livres des *Sentences* forment le premier résumé complet de l'ensemble des doctrines catholiques au moyen âge, et comme tel il est devenu le texte de nombreux et d'importants commentaires. On en compte jusqu'à cent soixante, composés par les seuls Anglais.

Nous avons dit que Pierre Lombard s'était proposé, par la composition de ce livre, de mettre un terme aux incertitudes et aux disputes des théologiens, en expliquant les dogmes par l'Ecriture, la tradition et les Pères; en les fixant par l'opinion des auteurs dont l'Eglise révérait depuis longtemps l'autorité. Mais il n'est pas facile d'arrêter l'activité des esprits, et Pierre Lombard vit sortir de son œuvre un résultat contraire à celui qu'il avait espéré. Les livres des *Sentences* devinrent, par leur forme même, un texte parfaitement disposé pour fournir des occasions de discussions et de recherches.

Lui-même ne s'était pas abstenu de questions délicates et indiscrètes, se proposant, et proposant à ses disciples des problèmes tels que ceux-ci : Pourquoi le Fils s'est-il incarné plutôt que le Père et le Saint-Esprit? La première ou la troisième personne de la Trinité eût-elle pu se faire homme (liv. III, dist. 1re, c. 6)? Dieu eût-il pu se revêtir de l'humanité sous la forme d'une femme (liv. III, dist. 1re, c. 2)? Ces subtilités téméraires lui attirèrent des ennemis, quelques-uns injustes et passionnés, Jean de Cornouailles, Gautier, prieur de Saint-Victor, Joachim, abbé de Flore en Calabre, etc.; d'autres plus modérés et plus équitables, au nombre desquels il faut compter les maîtres en théologie de Paris, qui se bornèrent à dresser, vers 1300, une liste des articles qu'ils n'approuvaient pas dans le livre des *Sentences*, et s'accordèrent à ne les point enseigner.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ont donné, dans le tome XII, une liste considérable des éditions des quatre livres des *Sentences*. Il est facile de voir par cette énumération qu'il devint comme un manuel des études théologiques. Nous y renvoyons le lecteur, nous bornant, quant à nous, a indiquer l'édition qui nous a servi pour notre travail : in-8°, Paris 1557, Gilles Corbin. Elle est d'un caractère fin, mais net; la distribution en est claire; les tables des livres sont exactes, et l'*Index alphabeticus* de chacun d'eux est assez complet. H. B.

**LONGIN** [*Cassius Longinus*], philosophe grec, mais plus célèbre comme rhéteur, naquit vers l'an 210 ou 213 après Jésus-Christ. Sa patrie est inconnue : on l'a fait naître tour à tour à Emèse, à Palmyre, ou même à Athènes, sans que rien motive suffisamment aucune de ces suppositions. Un fragment de Longin, conservé par Porphyre, nous apprend qu'il employa sa jeunesse à voyager pour s'instruire dans les belles-lettres et la philosophie, en étudiant sous les maîtres les plus célèbres de son temps. A Alexandrie, il fut disciple d'Ammonius Saccas, fondateur du néo-platonisme; il y eut pour condisciples Origène, Herennius et Plotin. Tous les quatre s'étaient engagés à ne rien écrire, afin de conserver le caractère purement traditionnel de l'enseignement

de leur maître. Mais Porphyre raconte qu'Herennius ayant violé son serment, Origène, Plotin et Longin se décidèrent à publier leurs leçons. Après de longs voyages, Longin s'établit à Athènes, y ouvrit une école de rhétorique et de philosophie qui attira de nombreux élèves. Sa renommée étant parvenue jusqu'à Zénobie, reine de Palmyre, elle l'appela auprès d'elle pour lui enseigner la littérature grecque, et, après la mort de son mari Odenat, elle en fit son principal conseiller et son ministre. Profitant des désordres de l'empire livré aux prétoriens, elle s'affranchit de la domination romaine, et prit le titre de reine de l'Orient. Cependant Aurélien, à son avénement, voulut rétablir l'unité de l'empire; il battit l'armée de Zénobie, près de la ville d'Emèse, et vint mettre le siége devant Palmyre, où cette reine s'était retirée. Il lui écrivit pour lui offrir la vie et un lieu de retraite si elle voulait se rendre. Elle répondit par une lettre pleine de fierté, que rapporte l'historien Vopiscus, et dont la rédaction fut attribuée à Longin. La ville de Palmyre ayant été prise quelques jours après, Zénobie fut réservée pour orner le triomphe du vainqueur, et Longin fut mis à mort, en 273, par ordre d'Aurélien. Il la supporta avec une constance admirable.

Quoique Longin eût composé un commentaire sur le *Phédon*, et un autre sur le commencement du *Timée*, quoiqu'il eût fait un livre *Sur le souverain bien* (Περὶ τέλους), dans lequel il critiquait la doctrine de Plotin, il paraît avoir cultivé la littérature plutôt que la philosophie. Son disciple Porphyre, qui l'appelle le meilleur critique de son siècle, le juge suprême des esprits, rapporte dans sa *Vie de Plotin*, le jugement que ce dernier philosophe portait de Longin; il dit, après avoir lu le traité du *Souverain bien* : « Longin est philologue à la vérité; mais pour philosophe, il ne l'est nullement. » Ce jugement a eté reproduit par Proclus, dans le livre 1er de son commentaire sur le Timée de Platon. Porphyre, dans cette même *Vie de Plotin*, a conservé une lettre dans laquelle Longin porte à son tour sur les ouvrages de Plotin un jugement plus littéraire que philosophique. Eusèbe (*Prép. évang.*, liv. XV, c. 21) a conservé un fragment de Longin, sur la question de la nature de l'âme, fragment cité presque en entier par M. Vacherot, dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. 1er, p. 356; et M. Vacherot ajoute que cette démonstration sent plus le rhéteur que le philosophe. On trouve encore dans quelques passages de Syrianus et de Proclus une mention des opinions philosophiques de Longin. Ces rares fragments, qui, sans nous faire connaître la philosophie de cet auteur, nous fournissent des indications précieuses sur la tendance de ses doctrines, sont indiqués par M. Vacherot, qui en résume ainsi l'esprit général (*ubi supra*, p. 359) : « Sur la question du Démiurge, il ne suit point l'école d'Ammonius dans ses hautes et abstraites spéculations, et paraît se rattacher à la pensée de Platon, lequel n'avait jamais songé à séparer le Démiurge ni des idées, ni de l'un, comme l'ont fait les alexandrins. Sur la question de la nature de l'âme, il défend, avec Numenius, Ammonius et Plotin, la doctrine de Platon contre Aristote et les stoïciens; mais son goût pour la philosophie simple, claire et facile, sa répugnance pour la métaphysique transcendante se révèlent encore dans le caractère tout psychologique de sa démonstration. Sur

tous les autres points où il commente la doctrine de Platon, il s'arrête toujours au sens le plus simple, et à l'explication la plus naturelle, bien différent en cela des alexandrins, qui cherchent constamment les explications les plus subtiles et les plus abstraites. Ainsi, autant qu'on peut en juger par les faibles données qui nous restent, Longin était un esprit plein de sens et de mesure, plus judicieux que profond, disciple de Platon beaucoup plus que d'Ammonius, et qui refusait de suivre l'enthousiasme alexandrin au delà des limites du platonisme. »

Des nombreux écrits de Longin, dont Suidas et d'autres nous ont conservé les titres, il ne nous reste que des fragments, et le *Traité du sublime*, qui a suffi pour le classer parmi les critiques les plus éminents de l'antiquité. Eunape (*Vie de Porphyre*) l'appelle une bibliothèque vivante, un musée ambulant, et sans doute ces éloges étaient justifiés par ses nombreux ouvrages, tels que *Problèmes et solutions homériques*, *Lexique des mots attiques*, *Scolies sur le manuel métrique d'Héphestion*, *Traité de rhétorique*, *Sur l'arrangement des mots dans le discours*, etc.; mais le petit *Traité du sublime* est un chef-d'œuvre de bon sens, d'érudition et d'éloquence, qui décèle l'homme de goût consommé. L'auteur y développe philosophiquement la nature du sublime dans la pensée et dans l'expression; il en établit les lois, et les explique par des exemples si heureusement choisis et si habilement commentés, qu'on a pu dire sans exagération, que Longin se montre quelquefois sublime en parlant du sublime. Ne craignons pas de glorifier l'alliance intime qui s'était faite en lui des lettres et de la philosophie : ce tact fin et délicat, cette justesse de goût qui le distinguent, reposaient sur une profonde connaissance de la nature humaine. Voyez, par exemple, ce qu'il dit de l'*hyperbate*, qui n'est que la transposition de l'ordre naturel des mots et des pensées : « C'est là, dit-il, le caractère le plus marqué du trouble de la passion. En effet, voyez tous ceux qui sont émus de colère, de frayeur, de dépit, de jalousie, ou de toute autre passion; leur esprit est dans une agitation continuelle : à peine ont-ils commencé un discours, qu'ils se jettent sur une autre pensée, et comme s'ils oubliaient ce qu'ils commençaient à dire, ils y mêlent hors de propos ce qui leur vient dans l'esprit, puis ils reviennent à leur première idée. La passion, comme un vent qui change sans cesse, les fait tourner de côté et d'autre; et dans ce flux et ce reflux perpétuel de sentiments opposés, ils changent à tous moments de pensée et de langage, et ne gardent ni ordre ni suite dans leurs discours. » Et lorsqu'à la fin de son livre il cherche les causes de la décadence et de la stérilité des esprits, c'est encore le philosophe qui les trouve dans la perte de la liberté : « Nous, dit-il, qui avons été comme emmaillottés par les mœurs et les usages de la monarchie, lorsque nous avions l'imagination encore tendre et ouverte à toutes les impressions, ce qui nous arrive, c'est de devenir de grands et magnifiques flatteurs.... la servitude est une espèce de prison où l'âme décroît et se rapetisse. »

Les plus anciens manuscrits du *Traité du sublime* n'en indiquent pas l'auteur d'une manière précise : car leur titre porte un double nom, celui de *Longin* et celui de *Denys*, et jusqu'ici aucun témoignage formel n'était venu décider le choix de la critique entre l'un et l'autre. Mais M. Egger, dans son cours de littérature à la Faculté des lettres

(Voyez *Journal de l'Instruction publique*, du 11 septembre 1847), vient de produire un témoignage historique qui offre une solution précise du problème. Jean le Siciliote, dans son commentaire sur le 6e chapitre du 1er livre d'*Hermogène* sur les idées (*Rhetores græci*, edit. Walz, t. VI, p. 211), rappelant le célèbre passage de Moïse : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ! » nomme Longin comme un de ceux qui l'ont cité avec éloge. Il y a là une allusion évidente au 9e chapitre du *Traité du sublime*. La question paraît donc tranchée, et on ne pourra plus contester à Longin ses droits et sa gloire. M. Egger avait déjà publié, en 1837, une édition du *Traité du sublime* avec de nouveaux fragments. A...D.

**LOSSIUS** (Jean-Christian), né en 1743 à Liebstedt, mort en 1813, professeur de philosophie et de théologie à Erfurt, a laissé quelques écrits consacrés à la philosophie et à son histoire, et aussi à la critique philosophique. Sans aller jusqu'au matérialisme, il essaye, en philosophie, de rattacher étroitement les phénomènes de l'esprit à ceux de l'organisme, et de faire dériver la loi suprême de la pensée, de la structure et du mouvement des nerfs. Tel est le but qu'il s'est proposé particulièrement dans ses *Causes physiques du vrai*, in-8°, Gotha, 1774. Voici les titres de ses autres ouvrages : *Enseignement de la saine raison*, en deux parties, in-8°, ib., 1776-1777 ; — *Littérature philosophique moderne*, 7 cah. in-8°, Halle, 1778-1782 ; — *Revue de la littérature philosophique moderne*, 3 cah. in-8°, Géra, 1784 ; — *Quelques aperçus de la philosophie kantienne relativement à la démonstration de l'existence de Dieu*, in-8°, Erfurt, 1789 ; — *Nouveau lexique universel des matières de la philosophie*, ou *Dictionnaire de toutes les sciences philosophiques*, 4 vol. in-8°, ib., 1803-1807. Tous ces ouvrages sont en allemand ; il faut y joindre la dissertation suivante : *De arte obstetricia Socratis*, in-4°, ib., 1785. X.

**LUCIEN**, né à Samosate, en Assyrie, sur les bords de l'Euphrate, tour à tour rhéteur, sophiste, philosophe, satirique, polygraphe, fut l'écrivain grec le plus spirituel et le plus brillant du IIe siècle. On ne connaît la date précise ni de sa naissance ni de sa mort ; on sait seulement qu'il vécut environ de l'an 120 à l'an 200 de Jésus-Christ. C'est dans ses ouvrages qu'il faut chercher les plus sûrs renseignements sur sa personne : il nous apprend lui-même, dans le *Songe*, que, jeune encore, il fut mis en apprentissage chez son oncle maternel, sculpteur à Samosate ; mais, dès le premier jour, ayant eu le malheur de briser une table de marbre qu'on lui avait donnée à dégrossir, il fut rudement maltraité par son maître, ce qui le dégoûta pour toujours du métier qu'on voulait lui faire apprendre, et il se livra à l'étude des lettres. La profession d'avocat le séduisit d'abord : il plaida devant les tribunaux d'Antioche ; mais sa pauvreté dut lui rendre les débuts pénibles ; d'ailleurs le barreau offrait alors peu de ressources à un homme d'esprit et de talent. La vogue était dans ce temps-là aux déclamations, à ces exercices oratoires dans lesquels les rhéteurs discouraient devant le public sur un sujet donné, et recueillaient en échange la célébrité et la richesse. Lucien cultiva donc avec ardeur ce genre d'éloquence so-

phistique, et ne tarda pas à s'y distinguer : il parcourut l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce, l'Italie et la Gaule, s'arrêtant dans les grandes villes pour y donner des représentations, c'est-à-dire pour réciter des discours préparés ou pour improviser sur les questions qui lui étaient proposées. Cette industrie paraît avoir été très-profitable à sa fortune : dans un de ses écrits les plus intéressants, la *Double accusation*, où la rhétorique l'accuse d'ingratitude pour les bienfaits dont elle l'a comblé, elle dit : « Quand il voulut voyager pour faire briller à tous les yeux les richesses que lui avait procurées son mariage avec moi, je le suivis partout et fus son guide ; le soin que je prenais de sa parure et de ses vêtements attirait sur lui tous les regards.... Je l'accompagnai jusque dans les Gaules, où je lui procurai des richesses considérables. » A cette première moitié de sa vie appartiennent en effet un assez grand nombre de déclamations et de petits morceaux de littérature sophistique, tels que *Hérodote* ou *Actéon*, le *Scytère* ou le *Proxène*, lus en Macédoine; *Zeuxis* ou *Antiochus*, le *Tyrannicide*, le *Fils déshérité*, plaidoyer pour une cause imaginaire; deux discours sur *Phalaris*, jeu d'esprit où il fait l'apologie du tyran d'Agrigente ; *Bacchus*, *Toxaris*, l'*Eloge de la Mouche*, petit chef-d'œuvre descriptif, etc. Toutes ces compositions se recommandent par un tour facile et spirituel, par un style élégant, et par cet atticisme dont l'auteur paraît avoir étudié à fond les secrets. Toutefois, si Lucien n'eût pas traité d'autres sujets, ses titres littéraires seraient assez minces aux yeux de la postérité, et, comme rhéteur, il atteindrait à peine au rang de Libanius ou de Dion Chrysostome. Mais il ne tarda pas à sentir lui-même le vide et la frivolité de ce genre d'écrire; son esprit plein de sens éprouva le besoin d'aborder des sujets plus sérieux, et, en se justifiant de l'accusation dirigée contre lui par la rhétorique dans ce même traité cité plus haut, il répond : « Je ne fus pas longtemps à m'apercevoir que la rhétorique avait perdu sa première pudeur, ce maintien noble et décent, cet extérieur simple qu'elle avait quand Démosthène l'épousa. » Il s'aperçut qu'elle se prostituait au premier venu; c'est alors qu'il se réfugia auprès du dialogue. « D'ailleurs, ajoute-t-il, ne m'était-il pas permis, à près de quarante ans, de me retirer du tourbillon des affaires et du tumulte du barreau, de laisser reposer les juges, de renoncer à ces accusations de tyrans, à ces éloges des grands hommes, d'aller à l'Académie ou au Lycée, me promener avec le dialogue et de causer familièrement avec lui? »

Là, en effet, commence une nouvelle époque pour le talent de Lucien. En renonçant aux futilités de l'art des rhéteurs, il entreprit une guerre infatigable contre les préjugés et les vices de son temps; il poursuit sans relâche l'ignorance, les superstitions; il démasque les charlatans de toute espèce et accable les imposteurs sous les traits du ridicule. C'est surtout comme tableau fidèle des mœurs que ses ouvrages sont précieux aujourd'hui : il nous retrace en traits à la fois comiques et vivants l'état moral et religieux de l'empire romain au IIe siècle. Comme peintre de cette société en dissolution, il n'a point de rival : ses *Dialogues des morts*, le plus populaire de ses ouvrages, tournent autour de quelques sujets connus, tels que les parasites, les captateurs de testaments, l'incertitude de la vie, les mécomptes d'un jeune homme

qui meurt avant le vieillard dont il convoitait l'héritage, l'égalité de toutes les conditions devant la mort. Mais la piquante variété des sujets qu'il a traités dans ses autres écrits, les bons mots, les saillies dont il les a semés, la verve de son style, le ton léger et railleur qu'il conserva toujours en parlant des choses les plus graves, lui ont valu le renom du plus spirituel écrivain de l'antiquité. On l'a comparé à Voltaire, et ce rapprochement est vrai par plus d'un côté : comme Voltaire, Lucien dit sans ménagement et sans retenue ce que tout le monde pensait de son temps; tous deux sont inspirés par cet esprit de critique, de doute et d'incrédulité qui caractérise les époques de dissolution; tous deux travaillent sans scrupule à la démolition d'un vieil édifice social; tous deux manient avec une égale dextérité l'arme redoutable du ridicule. Lucien n'est nullement un philosophe dogmatique, il n'a pas de doctrine à faire prévaloir; il parle au nom du bon sens; il se moque également de tout le monde; il attaque les philosophes aussi bien que les autres, et même plus volontiers. En effet, sous le règne des Antonins, où la philosophie était sur le trône et où l'empereur lui-même faisait profession du stoïcisme, les libéralités de Marc Aurèle pour les sophistes firent bien des hypocrites de philosophie, et Lucien ne les épargna pas. Au début de la *Double accusation*, Jupiter se plaint de ne voir partout que manteaux, bâtons, besaces et longues barbes; c'était tout le matériel d'un philosophe, et la plupart s'en tenaient au costume. « Il ne faut pas beaucoup de peine, dit ailleurs Lucien (dans les *Esclaves fugitifs*), pour s'envelopper d'un manteau, suspendre une besace à ses épaules, tenir un bâton à la main et aboyer contre tout le monde. » Dans *Hermotime*, il commence par s'égayer sur le but vague et lointain que les philosophes donnent à la philosophie; toute la vie se passe à le poursuivre sans jamais l'atteindre; tout en faisant parade du mépris des richesses, des plaisirs, de la gloire, tout en affichant la répression des passions, ils se montrent cupides, violents, débauchés. « Semblables aux cabaretiers, les philosophes vendent leurs enseignements; la plupart les falsifient et donnent mauvaise mesure. » Dans ce même dialogue, empreint d'une ironie toute socratique, il fait ressortir le vide et l'inutilité des subtilités qui dominaient dans la plupart des écoles. Les *Sectes à l'encan*, petit tableau dramatique d'un comique achevé, offrent la parodie des doctrines les plus célèbres. Pour se faire une idée des véritables sentiments de Lucien, il faut lire l'apologie qu'il a faite du morceau précédent, sous ce titre : *Le Pêcheur, ou les Ressuscités* (ce sont les philosophes qui reviennent sur la terre pour se venger de l'auteur). La scène s'ouvre par une émeute des philosophes contre Lucien, qu'ils veulent assommer : il se défend par une grêle de citations d'Homère et d'Euripide, auxquelles Platon riposte sans broncher : allusion piquante aux citations nombreuses dont ce dernier a semé sa *République*. Dans un passage charmant, Lucien confesse tout ce qu'il doit aux philosophes, dont il a étudié les écrits, où il a puisé tout ce qu'il y a de bon dans ses propres ouvrages. Il y joint un bel éloge de Platon, tout en le terminant par un léger trait d'ironie sur l'abus de ses métaphores, etc. Ce n'est pas à la philosophie que s'adressent ses traits satiriques, mais à des imposteurs qui, couverts du nom de philosophes, commettent des actions abominables :

« A peine ai-je connu, dit-il, les abus et les désagréments de la profession d'orateur, la fourberie, le mensonge, les cabales et tous les vices dont elle est ternie, que j'ai quitté le barreau; mais, ô divine philosophie! ce ne fut que pour rechercher tes solides avantages; je ne formai plus d'autre vœu que de te consacrer le reste de mes jours.... Mais que de philosophes par la barbe, le manteau, la démarche, tandis que leurs actions secrètes et leur conduite privée démentait la gravité de leur extérieur! »

On s'est demandé si Lucien avait adopté une doctrine spéciale et à quelle secte il s'était attachée de préférence : on voit bien dans la plupart de ses écrits une certaine complaisance pour le cynisme et l'épicuréisme; mais il n'en est pas moins impitoyable pour les infamies des cyniques et des épicuriens de son temps. Dans le *Pécheur,* il ouvre la besace d'un cynique, et il y trouve de l'or, des parfums, un miroir, des dés. *Alexandre, ou le faux prophète,* écrit dans lequel il dévoile les grossières impostures par lesquelles les thaumaturges abusaient la populace et même les gens riches, contient un brillant éloge d'Epicure : « A quel autre, dit-il, un fourbe qui veut en imposer par ses prestiges, et qui hait la lumière de la philosophie, peut-il déclarer la guerre à plus juste titre qu'à Epicure, dont l'œil perçant pénétrait la nature de toutes choses, et qui seul connaissait réellement la vérité?... Alexandre vivait dans une paix profonde avec les disciples de Platon, de Chrysippe, de Pythagore; mais l'inflexible Epicure (c'est ainsi qu'il le nommait) était son ennemi, parce qu'il apprend à ses disciples à se moquer de tous les sortiléges. » A propos des *Pensées d'Epicure,* Lucien vante les avantages que ce livre procure à ceux qui le lisent, en établissant dans leur cœur la paix et la tranquillité, en les délivrant des frayeurs qu'inspirent les prodiges et les fantômes, en bannissant de leur esprit les espérances chimériques et les désirs insensés : « Il éclaire, purifie l'âme, non avec un flambeau et de la squille, ni par de vaines et ridicules cérémonies, mais par la raison, par la vérité et la franchise. » Enfin l'*Alexandre* est adressé par Lucien à Celse, le fameux épicurien, qui avait composé un ouvrage contre le christianisme, intitulé *Discours véritable,* et réfuté par Origène. L'envoi est ainsi conçu : « Je t'envoie cette histoire comme un témoignage de mon amitié pour toi, comme une preuve de l'admiration que m'inspire ta sagesse, ton amour pour la vérité, la douceur de ton caractère, la modération et l'égalité de ta conduite; de plus, ce qui sans doute ne pourra te déplaire, j'ai voulu venger Epicure, cet homme vraiment sacré, ce génie divin qui, seul, a connu les charmes de la vérité et les a transmis à ses disciples, dont il est devenu le libérateur. » Sans doute, il y a dans un tel langage de quoi faire attribuer à Lucien une prédilection marquée pour la doctrine d'Epicure; toutefois, rien n'indique suffisamment qu'il ait fait profession d'un système particulier : sceptique ou indifférent pour les subtilités épineuses et pour de vagues spéculations, railleur pour toutes les prétentions ridicules, doué d'une rare indépendance d'esprit, sa philosophie est essentiellement pratique; il s'attache exclusivement à la morale, et ne suit d'autre guide que le bon sens.

Le bon sens, il faut bien le dire, est trop souvent disposé à nier ce qui dépasse son horizon borné. N'oublions pas que Lucien est le re-



présentant d'une époque où l'on a perdu la faculté de croire, aussi bien que d'estimer. Il a cette philosophie moqueuse, et partant sceptique, des âges de corruption. En attaquant les superstitions, il confond avec elles toute idée religieuse. Mais comment s'en étonner? La tolérance philosophique professée par les Antonins, et les progrès du christianisme, qui commençait dès lors à étonner le monde, avaient provoqué un réveil du paganisme agonisant; mais ce besoin de croire, auquel le paganisme ne pouvait plus satisfaire, adoptait sans choix des superstitions nouvelles. Les absurdités choquantes de la mythologie étant universellement discréditées, on se rejetait sur les pratiques de la magie, de l'astrologie, de la théurgie. C'était le temps d'Apollonius de Tyane, du prophète Alexandre, de Peregrinus-Protée, qui jouait aussi le rôle de prophète, et qui se brûla publiquement aux jeux Olympiques, l'an 165. Les communicatons qui s'étaient établies, grâce à la paix du monde, entre toutes les parties de l'empire, favorisaient encore cette disposition. Aux superstitions nationales étaient venues se joindre des superstitions étrangères : Alexandrie, l'Asie Mineure, et d'autres contrées plus reculées de l'Asie envoient sans relâche à Athènes et à Rome des Chaldéens, des astrologues, des devins, des prophètes. Il est tout naturel que le bon sens de Lucien se soit révolté contre cette confusion générale des idées. De là le caractère irréligieux d'un grand nombre de ses écrits, qui comptent parmi les plus importants. Cultes anciens, cultes nouveaux sont indistinctement en proie à ses sarcasmes : il n'épargne pas plus les dieux que les hommes. Parmi les ouvrages où il attaque le plus vigoureusement le polythéisme, il suffira de citer *Jupiter confondu, Jupiter tragédien, Assemblée des dieux*. L'écrivain satirique porte le flambeau d'une logique inexorable sur les idées vagues et confuses que l'antiquité païenne se faisait de la puissance divine; il démontre à Jupiter que les dieux ne sont plus rien en présence du destin; et que le dogme du destin n'est à son tour que la négation de la liberté humaine et, par conséquent, l'abolition de toute morale. Par malheur, dans cette polémique où Lucien proclamait si victorieusement la déchéance des dieux de l'Olympe, il serait assez difficile de le justifier complétement d'avoir méconnu le dogme de la Providence. On sait que le christianisme, qu'il ne connut que d'une manière imparfaite, et par le milieu du mysticisme, fut aussi l'objet de ses railleries. En bafouant, dans le *Menteur*, les préjugés populaires, et les contes de spectres et de revenants auxquels même les philosophes de son temps ajoutaient foi, il parle du *Syrien de la Palestine*, faiseur de miracles, qui délivrait les démoniaques et guérissait les épileptiques. Dans la *Mort de Peregrinus*, il est encore question des chrétiens, qu'il confond avec les juifs, et dont il fait une troupe de fanatiques; mais là même, il leur rend un hommage involontaire en disant : « Ces malheureux croient qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement.... Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères. » Nous ne parlons pas du *Philopatris*, où le dogme de la Trinité est attaqué; de très-fortes raisons autorisent à penser que cet ouvrage est bien postérieur à Lucien.

Quelles qu'aient été ses erreurs, quelque injustice même qu'on puisse reprocher à quelques-uns de ses jugements, Lucien, éminent

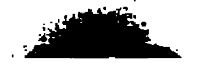
comme écrivain, comme satirique et comme peintre des mœurs, n'est pas indigne, non plus, du titre de philosophe par son amour de la vérité, par le sens droit qui le guide, et par la saine morale qu'il prêche dans tous ses écrits. C'est lui enfin qui a écrit dans le *Jupiter tragédien* : « Que les autels des dieux soient couverts de parfums et d'encens, quel mal peut-il nous en arriver? Mais je verrais avec plaisir renverser de fond en comble ceux de Diane en Tauride, sur lesquels cette vierge se plaît à se régaler de festins barbares. » Ne reconnaît-on pas là un esprit de tolérance et un amour de l'humanité par lesquels Lucien devance son siècle? A...D.

**LUCRÈCE.** Titus Lucretius Carus naquit, selon la *Chronique* d'Eusèbe, l'an 95, et mourut l'an 51 avant Jésus-Christ, de mort volontaire, âgé de quarante-quatre ans. Il n'est célèbre que par son poëme *De la nature des choses*, dédié à son ami Memmius qu'il avait accompagné dans son gouvernement de Bithynie.

Si Lucrèce est un poëte d'une grande originalité, comme philosophe il n'a fait qué mettre en beaux vers une théorie déjà connue, celle de Leucippe, de Démocrite et d'Epicure, qu'il paraît avoir étudiée à Athènes avec Memmius, dans l'école de Zénon de Sidon.

Son poëme est partagé en six livres. Dans les deux premiers, il part du principe que *rien ne peut être fait de rien*, et admet comme éléments premiers de toutes choses les atomes. Aux atomes il attribue un double mouvement, l'un perpendiculaire, l'autre légèrement incliné, et leur ouvre le vide, pour que rien ne s'oppose à leurs évolutions et aux créations variées auxquelles leur rencontre donne naissance. Leur mouvement est spontané; mais les résultats de ce mouvement, si nombreux et si variés qu'ils puissent être, sont soumis aux lois de la nature, dont la stabilité ramène les mêmes formes et les mêmes organisations. Ce n'est pas sans difficultés et sans contradictions qu'il etablit que les choses sont formées de principes divers; que les êtres sensibles sont formés d'atomes insensibles, les êtres pensants d'atomes non pensants, etc.

Le troisième livre a pour but de décrire la nature de l'âme, entreprise difficile, quand il faut former le principe intelligent de principes matériels, c'est-à-dire des atomes, uniques éléments de toutes choses. Tout en énumérant les actes et les facultés de l'âme, qui, aux yeux de tout homme de bon sens, prouvent invinciblement sa spiritualité, Lucrèce arrive, en s'appuyant sur les expériences les plus superficielles à cette conclusion, que l'âme est matérielle; seulement cette matière à ses yeux est plus subtile, plus déliée que toute autre; elle est surtout composée du souffle, de l'air et de la chaleur. La chaleur allume la colère, le souffle enfante la crainte, l'air entretient la paix de l'âme et y porte la sérénité. On voit que c'est une sorte de classification des tempéraments, dont quelques traces subsistent encore dans la science moderne. Le lien qui unit l'âme et le corps constitue la vie; séparés, ils périssent tous deux. La fin de ce livre contient les arguments que le matérialisme a opposés dans tous les temps au spiritualisme : ils sont tirés, les uns de l'impossibilité d'unir une essence immortelle à un corps mortel, les autres de la croissance et de la décroissance des



facultés de l'âme, qui s'opèrent parallèlement à la croissance et à la décroissance des forces du corps.

La conséquence d'un tel système, c'est que les sens sont nos seuls moyens de connaître : que saurons-nous donc s'ils nous trompent? Aussi Lucrèce a-t-il consacré son quatrième livre tout entier à montrer que les sens ne nous trompent pas, et que ce sont les jugements que nous portons sur les objets de nos impressions qui sont susceptibles d'erreur. Le cinquième livre, mêlé de beaucoup de physique et d'astronomie, a pour but de faire le procès aux dieux adorés par le vulgaire, en opposant à leur incurie et à leur imprévoyance le génie de l'homme, l'opiniâtreté avec laquelle il dompte tout autour de lui, la sagesse qui lui procure la paix de l'âme, au milieu de tant de maux et de fatigues, et l'élève jusqu'à l'enthousiasme de la poésie. Enfin le sixième livre, consacré tout entier à la description et à l'explication des phénomènes physiques, ne se rattache à la philosophie que par l'intention avouée de montrer que tout s'accomplit en vertu des lois de la nature, et que les prétendus dieux des poëtes, goûtant dans leur séjour une paix inaltérable, ne sont pour rien dans les mouvements qui constituent notre existence et celle de l'univers.

Ce rapide exposé suffit sans doute pour expliquer comment l'admirable poésie de Lucrèce contribua à populariser parmi les Romains la physique d'Epicure. Nous n'entrerons point ici dans la critique du système atomistique, déjà suffisamment apprécié dans ce Recueil (*Voyez* Atomisme, Démocrite, Epicure, etc.); nous nous bornerons à quelques observations qui s'adressent exclusivement au caractère propre qu'a revêtu la doctrine du philosophe grec, sous la plume hardie et brillante du poëte latin.

La critique philosophique ne doit pas s'arrêter aux qualifications odieuses qu'une polémique passionnée applique aux hommes, qui, à toutes les époques, ont pu enseigner de graves erreurs, tout en cherchant la vérité avec une ardeur sincère et indépendante. Nous examinerons donc avec impartialité dans quelle mesure on peut justifier Lucrèce du reproche d'athéisme, et de l'accusation d'immoralité qui en est presque toujours la suite.

Lucrèce parle de la nature avec un enthousiasme qui dispose à croire qu'il la considérait comme une force vivante et universelle ; il lui attribue l'être, en la considérant comme le principe de toute vie et de tout mouvement, et l'intelligence, en revendiquant pour elle la fixité des lois et l'indépendance de l'action par lesquelles elle gouverne le monde; il lui donne souvent l'épithète de *creatrix*, et accorde d'ailleurs fort peu de place au hasard. Encore donc que l'on trouve quelques vers où il conteste aux organes de nos sens d'avoir été créés dans un but préconçu par une providence éclairée, cette contradiction ne doit pas faire oublier les passages plus nombreux où l'auteur relève la sagesse, la puissance, et la bienfaisante fécondité de la nature.

Lucrèce est donc déiste, déiste en quelque sorte à son insu, déiste incomplet, comme l'était alors la philosophie elle-même. Il manque à son dieu-nature les attributs absolus de l'immutabilité, de l'indépendance et d'autres encore; mais ces attributs n'avaient été bien connus que par l'école de Platon, et le platonisme, altéré par le temps, oublié

sous le scepticisme de la nouvelle Académie, eût été trop élevé dans sa pureté primitive pour qu'un peuple pratique et égoïste comme le peuple romain atteignît cette hauteur dès le premier pas. Lucrèce est donc un peu moins déiste que les stoïciens, que les nouveaux académiciens; mais il l'est. La nature est pour lui le *mens agitat molem*, et s'il s'exprime autrement :

...........Ad extremum.... finem
Omnia perduxit rerum natura creatrix;
(Lib. II, v. 1101-1102.)

ses paroles ne doivent pas plus que celles de Virgile encourir le reproche d'athéisme et d'impiété; le mot *Dieu* manque à son poëme, l'idée de Dieu n'y manque pas tout à fait.

Lucrèce a-t-il nié la morale et les obligations qu'elle nous impose? Pas plus qu'il n'a nié l'existence d'un principe créateur et conservateur. Sans doute, si nous lui demandons un système complet de morale où toutes les règles de nos actions soient développées, depuis le principe du devoir considéré en lui-même jusqu'à ses dernières applications, il ne saurait nous satisfaire; mais ses contemporains n'étaient pas beaucoup plus avancés, et il est nécessaire de remarquer que si la physique et la métaphysique de Lucrèce sont épicuriennes, sa morale tient plutôt du stoïcisme que de la philosophie atomistique. Il y a loin, il faut le reconnaître, des mâles sentiments de Lucrèce à la modération facile et calculée d'Epicure. Ce calme du sage que Lucrèce a décrit en si beaux vers, cette élévation de l'âme qui, éprise de la science toute seule, dédaigne toutes les terreurs, et ne permet point aux agitations du monde d'altérer son repos, est beaucoup plus le fruit des leçons du Portique, que celui de la doctrine de la volupté bien entendue. Or, on n'a jamais reproché l'immoralité au stoïcisme, et si quelques auteurs chrétiens ont cru découvrir un sentiment d'orgueil caché sous ces habitudes austères, du moins a-t-on toujours reconnu que l'idée du devoir était profondément enracinée dans la doctrine de Zénon. Si une analyse plus fidèle de la vraie nature de l'homme n'a pas éclairé ces écoles, il faut en accuser les hommes moins que le temps où ils vécurent. Lucrèce d'ailleurs se déclare le partisan du libre arbitre, et modifie le système atomistique pour expliquer comment naît en nous cette faculté. Si son explication est loin de satisfaire l'esprit, du moins doit-on savoir gré à l'auteur d'avoir conservé et défendu le principe.

Il a, il est vrai, attaqué la morale dans sa base, en niant l'immortalité de l'âme qui en est la sanction. Mais il faut remarquer que le stoïcisme a toujours considéré les préceptes moraux d'une manière absolue, et comme obligatoires, quelles que fussent les destinées ultérieures de l'homme. Plusieurs stoïciens, et Lucrèce avec eux, ont donc pu être matérialistes et sévères observateurs du devoir; et si l'on peut en cela les accuser d'inconséquence, nous répéterons que l'inconséquence est le caractère de toute science incomplète, et qu'elle ne détruit pas les côtés vrais des systèmes qu'elle oppose ainsi à eux-mêmes. Lucrèce n'en a pas moins parlé de l'âme avec une élévation et une poésie dignes d'une croyance plus consolante. Les Romains, au milieu desquels il vivait, étaient comme lui frappés surtout de l'abaissement

où la superstition avait fait descendre leurs contemporains; ils repoussaient avec horreur ces divinités impures, dignes de la réprobation et du mépris des hommes; et dans leur impuissance à substituer à la religion ainsi dégradée une conception plus élevée, ils aimaient mieux se résigner à une mort éternelle que d'abdiquer leur courage en faveur de vains fantômes. Leur erreur fut grande sans doute; mais nous n'en devons pas moins admirer, dans ces aberrations mêmes, la puissance de l'âme humaine, qui accepte sans murmure le néant, plutôt que de céder à des faiblesses, à des terreurs qui souilleraient sa pureté et abaisseraient sa grandeur.

Le nombre des éditions du poëme de Lucrèce, même celui des traductions, est considérable. En nous bornant à indiquer les meilleures, nous donnerions encore à cette liste une trop grande extension. On trouvera partout sans efforts les éléments nécessaires pour étudier cet écrivain. H. B.

**LUDOVICI** (Charles-Gunther), né à Leipzig le 7 août 1707, mort le 5 juillet 1778 dans sa ville natale, où il occupait depuis 1734, dans l'université, la chaire de philosophie, tient un rang très-honorable dans l'école de Leibnitz et de Wolf. Il doit surtout être considéré comme l'historien de cette école, quoiqu'il l'ait servie aussi par son enseignement et quelques travaux d'un autre ordre. Voici la liste de ses écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Programma illustrans Panetii junioris stoici philosophi vitam et merita*, in-4°, Leipzig, 1737; — *Plan abrégé d'une histoire complète de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8°, ib., 1735; la seconde édition du même ouvrage, 3 vol. in-8°, ib., 1737-1738; — *Collection et extraits de tous les écrits publiés à l'occasion de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8°, ib., 1737-1738; — *Plan détaillé d'une histoire de la philosophie de Leibnitz*, 2 vol. in-8°, ib., 1738; — *Remarques sur la philosophie de Leibnitz et de Wolf*, in-8°, Berlin, 1738; — *Théâtre de l'histoire universelle du* XVIII<sup></sup>e *siècle*, 8 parties in-8°, Leipzig, 1745-1754; — *L'Académie des négociants* ou *Dictionnaire complet du commerce*, 5 vol. in-8°, ib., 1752-1756; 2e édit. du même ouvrage, 6 vol. in-8°, 1798-1801. Ludovici fut, en outre, un des principaux collaborateurs de l'*Encyclopédie allemande*, depuis le tome XIXe jusqu'au tome LXIVe, ib., 1750, et du Supplément au même ouvrage, 4 vol. in-f°, ib., 1751-1753. X.

**LULLE** (Raymond) est, sans contredit, le génie le plus étrange qu'ait produit le moyen âge. Philosophe, théologien, aventurier, il unit l'ardeur chevaleresque du croisé au pédantisme de l'école; l'exaltation mystique de l'inspiré aux habitudes étroites et méthodiques du logicien; novateur sans originalité, il réduit la science à un stérile formulaire; champion de l'Eglise contre la liberté de penser, à une époque où l'esprit humain commençait à pressentir l'indépendance, il trouve des partisans parmi les plus libres penseurs, et excite les soupçons de l'inquisition.

Raymond Lulle était né à Palma, dans l'île de Majorque, vers 1235, quelques années après la conquête du pays sur les Maures par

Jacques Ier d'Aragon. Fils d'un gentilhomme de Barcelone qui, s'était signalé dans l'expédition, il fut élevé à la cour, et y occupa de bonne heure un poste important, celui de sénéchal de la table royale. Caractère léger et ami du plaisir, quelque peu poete, il ne se fit remarquer d'abord que par le scandale de ses amours, auxquels le mariage même ne put mettre un terme. Vers l'âge de trente ans, touché tout à coup par la grâce, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, il se tourna vers Dieu et commença une vie toute de dévouement et de pénitence ; après un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, il vendit ses biens, laissa une partie du produit à sa femme et à ses enfants, les quitta pour ne plus les revoir, et prit l'habit de saint François. C'était l'époque des entreprises chimériques : tandis que les rois s'agitent et rêvent la conquête de l'Orient, Lulle se croit appelé à soumettre les infidèles par la parole et le seul ascendant de la vérité; ignorant, n'ayant pour toute littérature que quelques chansons, il consacre neuf années à réparer, loin du monde, le vice de son éducation : Il étudie en même temps la grammaire, le latin, l'arabe, la philosophie, la théologie; il s'exalte par la solitude, et croit voir Jésus-Christ lui-même approuver et encourager ses desseins. On conçoit sans peine l'impression que durent produire sur cet esprit inquiet les tardives révélations de la science. Il se passionna pour le mécanisme un peu artificiel, mais savant et régulier de la scolastique ; il le compléta et conçut dès lors l'idée d'une nouvelle méthode, inspirée par la dialectique des écoles et entée sur elle, véritable machine théologique plutôt qu'instrument de découverte, dont le but unique était la démonstration de la Trinité et la propagation de la foi. En 1276, à l'âge de quarante ans, il publia l'*Ars magna*, et s'empressa aussitôt de le répandre et de lui chercher des patrons. Favorablement accueilli à Montpellier par Jacques Ier, il obtint la même année du pape Jean XXI l'autorisation de fonder à Palma un couvent pour l'enseignement du grand art et l'étude de la langue arabe. Dix années consacrées à l'instruction des missionnaires qui devaient l'aider dans son œuvre, et au perfectionnement de sa méthode, ne refroidirent nullement son ardeur de prosélytisme. En 1286, nous le trouvons à Rome, sollicitant contre les mahométans une croisade moins pacifique que celle qu'il a organisée dans le couvent des frères mineurs de Palma. Déçu dans ses projets par la mort d'Honoré IV, il va à Paris et renouvelle, mais sans plus de succès, ses instances auprès de Philippe le Bel (1289). Il n'emporte de France que quelques épithètes flatteuses et une approbation en règle de quarante théologiens en faveur du *Grand art*. A partir de ce moment, sa vie n'est plus qu'un long pèlerinage sans trêve ni repos; il court de Paris à Montpellier, à Rome, à Palma, partout prêchant la croisade et préconisant sa méthode; Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI, Clément V sont tour à tour en butte à ses pieuses obsessions. En même temps les ouvrages de tout genre se succèdent sous sa plume, d'année en année, de mois en mois; il en compose jusque dans le port de Tunis (le *Tableau général*); il traduit son *Art* en arabe, il le commente de mille manières. Persuadé enfin qu'il doit peu compter sur l'appui des papes, qui s'obstinent à le regarder comme un insensé, il se décide (1291) à aller essayer lui-même sur les mahométans les effets merveilleux du *Grand art;* il s'em-

barque à Gênes, et aborde à Tunis; mais, à peine a-t-il laissé entrevoir son dessein, qu'il est maltraité, poursuivi et obligé de chercher asile sur un vaisseau génois. Peu découragé par cet échec, il perfectionne de nouveau son *Art*, va le faire connaître à l'Asie, à Chypre, en Arménie (1300), et reparaît en 1305 sur la côte d'Afrique. Il rencontre à Bougie un savant mahométan, contre lequel il argumente très-doctement en faveur de la Trinité, sous prétexte de se convertir lui-même à l'islamisme; mais, bientôt découvert, il est emprisonné, et ne doit la liberté et la vie qu'à l'humanité de son antagoniste. A son retour, il remplit encore une fois l'Europe de ses prédications et de ses doléances. En 1311, on le voit au concile de Vienne poursuivre auprès de Clément V la création d'un nouvel ordre militaire, la fondation de colléges pour l'étude de l'arabe et la condamnation des averrhoïstes. Une vie si bien remplie méritait la palme du martyre; Lulle la trouva à Bougie, où il était retourné en 1315 : il était alors âgé de quatre-vingts ans. Son corps, ramené à Palma, y fut reçu en triomphe; ses compatriotes le placèrent tout d'abord au rang des saints, et cette élection, appuyée par d'innombrables miracles, fut ratifiée en 1419 par la cour de Rome.

Comme philosophe et comme chrétien, Raymond Lulle a été l'objet des jugements les plus contradictoires; pendant qu'à Palma le simple attouchement de sa mâchoire guérissait les malades (*Acta sanctorum*, juin, t. v, p. 680 et suiv.), ses disciples, les lullistes, étaient déclarés hérétiques; l'inquisiteur Eymeric produisait une bulle de Grégoire XI qui mettait ses ouvrages à l'index : bulle contestée plus tard, il est vrai, mais parfaitement justifiée par quelques-uns de ses traités, si jamais elle a existé. La méthode à laquelle il a attaché son nom (*Ars lulliana*), n'a pas eu des chances moins diverses; aussi stérile qu'ambitieuse, elle a traversé quatre siècles, tour à tour exaltée et décriée avec passion; complétement oubliée aujourd'hui, elle mérite cependant d'être connue, ne fût-ce que pour sa singularité.

La fécondité de Raymond Lulle n'est pas le moins remarquable des prodiges qu'on lui attribue : le seul catalogue de ses ouvrages dépasserait les limites de cet article. Les biographes les plus modérés en énumèrent plus de trois cents; quelques-uns vont jusqu'à quatre mille : il a tout embrassé, la logique, la métaphysique, la grammaire, la théologie, la discipline, la casuistique, le droit, la géométrie, l'astronomie, la médecine, etc., même l'art militaire. La plupart de ces ouvrages n'ont jamais été imprimés et ne méritent guère de l'être, à en juger par les dix volumes in-f° publiés à Mayence en 1721. A part la conception de la méthode, on a peine à trouver au milieu de ses divisions, de ses classifications sans nombre une seule idée originale; sa méthode même n'a jamais été formulée d'une manière définitive : elle manque de précision, et de là le grand nombre de traités qu'il a consacrés à la retoucher et à l'éclaircir. Les principaux sont : *Ars generalis, Ars magna, Ars cabbalistica, Ars brevis, Ars inventiva, Ars demonstrativa.* Ces divers ouvrages se commentent et se reproduisent l'un l'autre, souvent dans les mêmes termes; une foule d'autres contiennent l'application de la méthode à des points particuliers de philosophie et de théologie.

Le but avoué de Raymond Lulle est l'union, l'assimilation complète de la théologie et de la philosophie; médiocre philosophe, théologien plus médiocre encore, il se complaît dans cette confusion, et la rend aussi inextricable que possible. Démontrer rigoureusement les mystères, prouver d'un autre côté que la philosophie (c'est-à-dire un mélange hétérogène de péripatétisme et de mysticisme) est de l'essence du christianisme et y est contenue, tel est le double objet qu'il poursuit sans relâche à travers ses énormes compilations. L'*Ars demonstrativa*, composé à Paris en 1309, à une époque, par conséquent, où la pensée de l'auteur devait avoir acquis toute sa maturité, offre un exemple entre mille de l'incroyable confusion d'idées qu'il introduit dans la science : il y prouve que la matière première et la forme constituent le chaos élémentaire; que les cinq universaux et les dix catégories dérivent de ce chaos et y sont contenus, « suivant la foi catholique et la doctrine théologique. »

En même temps qu'il trouve Aristote dans la *Bible*, il combat à outrance les péripatéticiens indépendants, invoquant contre eux et les foudres de l'Eglise et l'autorité séculière. Dans les *Douze principes de philosophie*, amalgame de cinq ou six ouvrages d'Aristote, dans plusieurs autres traités contre les averrhoïstes, il poursuit d'invectives les philosophes qui, séparant la raison de la foi, croient que les mystères sont incompréhensibles et indémontrables; pour lui, il prétend tout prouver par le raisonnement : la Trinité, l'incarnation, le péché originel. Les divers *Arts* qui renferment la méthode sont destinés à fournir la matière de cette démonstration universelle.

Le *Grand art* est la détermination *à priori* de toutes les formes et de toutes les combinaisons possibles de la pensée; c'est en même temps un arsenal complet de raisonnements applicables à toutes choses; c'est, en un mot, la science ramenée à des signes généraux, la solution de toutes les questions par un simple mécanisme, un tour de roue, comme dans la machine à calculer de Pascal. Quatre figures ou tableaux représentent toute l'économie du système : la première a pour objet la détermination de tous les attributs qui peuvent convenir à un sujet. Etant donné l'être en général, Raymond Lulle décompose cette notion et indique les idées ou sujets particuliers qu'elle comprend; ces sujets, au nombre de neuf, *Deus, Angelus, Cœlum, Homo, Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum*, sont disposés sur un cercle, dans autant de cases marquées des lettres B, C, D, E, F, G, H, I, K. Un autre cercle, divisé de la même manière et intérieur au premier, comprend tous les attributs de l'être : *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, cognitio, appetitus, virtus, veritas, gloria.* Un troisième cercle intérieur renferme ces mêmes attributs, considérés non plus abstractivement, mais d'une manière relative : *bonum, magnum*, etc. Que si l'on fait mouvoir le troisième cercle, les deux premiers restant immobiles, chacun des attributs viendra successivement se placer sous chacun des sujets, et l'on obtiendra ainsi une série de propositions (*Deus bonus, Deus magnus*, etc., ou bien encore *bonitas Dei magna, durans*, etc.) qui résumeront toute la science, puisqu'en dehors de ces sujets et de ces attributs il n'y a rien. Les lettres qui correspondent à chaque case exprimant à volonté, soit le sujet, soit l'attribut, soit les

**deux à la fois, la simple combinaison des signes BC, BD, CD, CE, etc.,** suffira pour exprimer toutes ces propositions.

Mais ce n'est pas assez de connaître tous les attributs qui conviennent à un sujet : reste à analyser ces attributs et à considérer les divers points de vue sous lesquels ils peuvent être envisagés ; c'est là l'objet de la seconde figure. Un cercle, divisé en neuf cases comme dans le tableau précédent, indique ces différents modes de l'être : B, différence ; C, concordance ; D, contrariété ; E, principe ; F, milieu ; G, fin ; H, supériorité ; I, égalité ; K, infériorité. Chacun de ces modes est lui-même analysé et comporte trois sous-genres, ce qui permet de descendre plus aisément de la notion générale aux applications particulières. La troisième figure résume les deux autres et applique à chacune des propositions formées par la combinaison des lettres de la première, les distinctions fournies par la seconde ; elle se réduit à une table exprimant toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises deux à deux ; dans cette table, chaque lettre a en même temps la valeur qu'elle possède dans les deux figures précédentes : ainsi B, dans la première figure, exprime la bonté ; C, la grandeur ; dans la seconde, B signifie la différence, C l'accord (accord et différence entre le sensible et le sensible, le sensible et l'intelligible, l'intelligible et l'intelligible) ; les lettres B C doivent donc se traduire ainsi : « La bonté présente une grande concordance et une grande différence ; concordance et différence soit entre le sensible et le sensible, soit.... » Cette citation, choisie parmi les plus simples et les plus raisonnables, peut déjà faire apprécier l'utilité pratique de la méthode. La quatrième figure, combinaison des trois autres, a pour objet la recherche du moyen terme, c'est-à-dire la formation du syllogisme, but unique du *Grand art*. Elle se compose de trois cercles concentriques, dont les révolutions engendrent toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises trois à trois, BCD, BCE, etc.

Chacune de ces combinaisons représente trois syllogismes, car chacun des termes B, C, D, peut servir de moyen entre les deux autres ; on en double le nombre en renversant l'ordre des extrêmes. Si l'on ajoute à cela que chacune des lettres de la première figure, auxquelles nous n'avons donné qu'une valeur simple, a cinq significations différentes ; que chacune de ces significations se trouve multipliée par les distinctions de la seconde figure, on aura peine à imaginer quel enchevêtrement de syllogismes résulte de toutes ces complications ; l'intelligence la plus subtile ne saurait s'y reconnaître. Et cependant, l'idée qui a présidé à la création du *Grand art* ne manque ni d'originalité ni de grandeur ; elle a pu faire illusion, surtout à une époque où l'étude des conceptions abstraites s'était substituée à la science des réalités. Une méthode qui montrait l'enchaînement logique de toutes nos conceptions, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières, qui, au moyen de simples formules et sans connaissances préalables, presque sans étude (telle est la prétention de Raymond Lulle), fournissait le moyen d'argumenter sans fin sur quelque question que ce fût, ne pouvait manquer de trouver des admirateurs. Il serait difficile, en effet, de rien imaginer de plus habilement approprié aux habitudes ergoteuses de la scolastique : la scolastique seule, enfermée dans un dogme immuable,

a pu fournir l'idée d'une méthode qui, fût-elle parfaite, ne pouvait être que le bilan du passé, et cessait d'être vraie du jour où la science aurait fait un seul pas. Sans doute on peut, à la rigueur, classer toutes les idées connues, établir entre elles un enchaînement méthodique et les combiner au moyen de signes conventionnels; mais on ne combine, après tout, que des abstractions, et, du moment où l'on passe à l'application, l'impuissance et l'arbitraire de la méthode se révèlent par les plus ridicules conséquences. Qu'on prenne les tables de Raymond Lulle et qu'on essaye de traduire ses formules : pour une pensée raisonnable et assez vulgaire d'ailleurs, on trouvera mille non-sens; autant vaudrait demander à une machine un mouvement différent de celui en vue duquel elle a été construite, que de chercher une vérité nouvelle au milieu de cette algèbre intellectuelle.

A ces vices, qui sont dans la nature des choses, se joint l'imperfection de la mise en œuvre. Pour mener à bonne fin une pareille entreprise, il fallait une métaphysique exacte et rigoureuse, des connaissances bien digérées, un esprit droit et méthodique; or, en philosophie comme en théologie, Lulle a plus d'érudition que de jugement; sa métaphysique est une contrefaçon de celle d'Aristote associée aux rêveries mystiques; il a la manie, plutôt que le génie, des classifications; chez lui, la régularité des formules déguise mal l'incohérence des idées; l'ordre n'est qu'à la surface. Pourquoi, par exemple, ces neuf catégories de l'être, complétées au moyen de l'*instrumentatif*, de l'*élémentatif*, etc.? pourquoi neuf classes d'attributs? On n'en saurait donner aucune raison, sinon que le nombre *neuf* est sacramentel. A l'arbitraire des classifications s'ajoute la barbarie du langage : le style, la pensée, tout fait obstacle dans ses ouvrages. La Sorbonne fit assurément acte de bon goût lorsqu'elle déclara, au commencement du XV[e] siècle, qu'elle préférait à sa manière les habitudes plus simples et moins ambitieuses des Pères et des docteurs. Raymond Lulle a-t-il du moins inventé la méthode à laquelle il a consacré sa vie? On l'a contesté, mais sans motifs suffisants : on en a attribué l'idée première à la kabbale, peut-être par cette seule raison que l'un des traités de Lulle est intitulé *Ars cabalistica*. Il peut, en effet, avoir connu la kabbale qu'il définit d'ailleurs assez exactement; mais rien ne prouve que la tradition kabbalistique ait jamais emprunté cette forme artificielle. On pourrait avec tout autant de raison faire honneur de la découverte à l'esprit subtil des Arabes, à moins qu'on n'aime mieux, avec les lullistes fanatiques, la rapporter à Dieu même.

Du vivant de Lulle, et pendant les deux siècles suivants, sa doctrine régna à peu près sans partage à Majorque et dans une partie de l'Espagne; elle eut des colléges à Palma, à Montpellier, à Paris et à Rome : le saint servit de sauvegarde au théologien et au philosophe. Cependant, aux éloges qu'on lui a prodigués de siècle en siècle, se mêlent presque toujours quelques protestations; en France, elle ne put jamais s'asseoir d'une manière durable, et n'eut guère que des admirateurs isolés; nous avons cité la protestation de la Sorbonne, rapportée par Gerson; la critique, quoique mitigée, est assez manifeste. Vers la même époque, Raymond de Sébonde enseignait avec éclat, à Toulouse, d'après les principes de Raymond Lulle. Politien prisait sa méthode

et en faisait un fréquent usage; Cardan, au contraire, n'y voyait qu'un vain étalage de science, une pompeuse inutilité; Cornelius Agrippa reconnaissait son peu de valeur, tout en la commentant. Jordano Bruno entreprit de la rectifier et d'en faciliter l'usage, tâche ingrate, dans laquelle le succès même n'était pas digne de tenter son talent. Le jésuite Kircher lui rendit quelque faveur au XVII[e] siècle; enfin Leibnitz lui-même, après de nombreuses hésitations, la releva des proscriptions de Bacon, et se laissa aller à en faire l'éloge. La recherche d'une langue philosophique universelle, qui l'occupa quelque temps, ne doit pas avoir été étrangère à ce jugement.

Dans les autres ouvrages de Raymond Lulle, on rencontre le même abus des classifications, le même luxe de propositions syllogistiques, de divisions et de subdivisions, tout l'appareil de la science au service d'idées ou vulgaires ou peu intelligibles : on trouve dans sa rhétorique jusqu'à une énumération des différents métiers. L'arbre des sciences, dans lequel on a voulu voir l'idée première du tableau de Bacon, ressemble plus à une fantaisie de l'imagination qu'à une œuvre scientifique. La science y est divisée en quatorze parties représentées par autant d'arbres : arbre de la vierge Marie, arbre angélique, arbre apostolique, etc. Ce dernier a pour racines les vertus théologales et cardinales, pour tronc le pape, pour branches les cardinaux, archevêques, évêques, pour feuilles les sept sacrements, etc. Ces détails puérils peuvent amuser un instant; mais le plus rude courage ne saurait résister à la lecture des œuvres métaphysiques et théologiques de Lulle : pour ces deux classes, nous rappellerons seulement les *Principes de philosophie*, et les *Articles de foi*. Le premier de ces ouvrages est un dialogue entre Raymond Lulle, la contrition, la satisfaction, et les douze principes de philosophie; une certaine afféterie littéraire y contraste étrangement avec la barbarie des conceptions et de la forme. Le second est une démonstration par des raisonnements *à priori* des quatorze articles du symbole. On a voulu décharger sa mémoire de la responsabilité de cet écrit; mais la pensée fondamentale, le style et le caractère général accusent suffisamment l'auteur.

En somme, Lulle a remué un grand nombre d'idées; il s'est beaucoup agité, sans laisser aucun monument vraiment utile; la postérité a été sévère à son égard; elle n'a gardé souvenir que de son dévouement à une double utopie, scientifique et religieuse, et lui fait aujourd'hui expier par l'oubli sa longue renommée.

L'édition la moins incomplète de ses œuvres est celle de Bucholius et Salzinger, 10 vol. in-f°, Mayence, 1721. Les divers *Arts* ont été souvent imprimés. Pour l'histoire de sa vie, *voyez* le Recueil des bollandistes, juin, t. v, p. 633 et suiv. Les divers actes de sa longue carrière, ses voyages y sont discutés avec sagacité; on y trouve aussi deux anciennes biographies de Lulle, son panégyrique par Ant. de Pax, et un catalogue raisonné de ses ouvrages. Parmi les commentateurs de sa méthode, les plus illustres sont : Jordano Bruno, *De specierum scrutinio; de Lampade combinatoria lulliana; de Progressu et lampade venatoria logicorum.* — Valerius de Valeriis, *Aureum opus in arborem scientiarum et in artem generalem.* — H. Corn. Agrippa, *Commentaria in Artem brevem.* Tous ces commentaires ont été réunis dans

l'édition Zetzner, Strasbourg, 1609, avec une *clef* d'Alstedius. On peut consulter aussi J. Paccius, *Ars lulliana emendata,* Lyon, 1618; Leibnitz, *de Arte combinatoria;* enfin dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1814-1819, trois *Notices* remarquables de M. Degérando sur la vie, les ouvrages et les sectateurs de Raymond Lulle. C. Z.

**LUTHER.** Nous n'avons à considérer ici le père de la réforme que sous un rapport philosophique. Nous devons rechercher quelles ont été son opinion et sa conduite, relativement à la philosophie régnante, c'est-à-dire d'abord à la philosophie scolastique, ensuite au péripatétisme ramené par Mélanchthon à sa pureté primitive. Nous devons demander, de plus, si, en dehors de ses principes théologiques, Luther n'eut pas sur la nature et la destinée de l'homme, et sur l'organisation de la société quelques convictions puisées dans l'observation et la réflexion.

Quant au premier point, il a été traité jusqu'à présent avec une extrême confusion. On a mêlé ensemble les deux époques également importantes de la vie de Luther, celle où il combattait l'Eglise romaine, et celle où il travaillait à son tour à édifier un nouvel ordre moral.

Quant au second point, il faut répondre d'abord que Luther a été un des continuateurs de l'antique mysticité de l'Allemagne; ensuite, que sa doctrine sociale, libérale au fond, s'est prononcée et a été interprétée dans un sens despotique.

Dans sa jeunesse, c'est-à-dire vers 1510, au cloître des Augustins de Wittemberg, Luther avait embrassé le nominalisme d'Occam. Lorsqu'il se sépara de Rome, il rompit aussi avec ce que l'on enseignait dans les écoles du moyen age, en fait de logique, de métaphysique et de morale : il enveloppa tout dans l'anathème lancé contre le dogme, la discipline et le culte de ses adversaires. Il considéra dès lors le savoir des écoles, et les talents de leurs docteurs, comme « la fausse science, » condamnée par saint Paul, la fausse *gnosis* (I *Tim.*, c. 6, ✝ 20). Aristote qui, dans ces écoles, passait pour le maître infaillible de la vérité *naturelle,* et qui, à ce titre, avait été presque béatifié et canonisé, Aristote fut déclaré par Luther un païen dangereux : dangereux pour deux raisons, d'abord à cause des arguties auxquelles sa logique semblait avoir donné naissance, puis pour sa morale, que certains prêtres avaient osé prendre pour texte de leurs sermons. Les subtilités de la dialectique péripatéticienne sont des folies qui révoltent le sens commun et font perdre un temps précieux. « A quoi bon, s'écrie Luther, tous ces volumes sans nombre, qui doivent commenter et expliquer ce que personne n'a encore entendu, ce que l'auteur lui-même n'a pas compris, ce qui coûte peines, argent et de longues années, ce qui a vainement chargé tant de nobles âmes! » Toutefois, les attaques les plus rudes de Luther sont dirigées, non contre la logique ou la physique d'Aristote, comme chez Ramus ou chez Bruno; mais contre sa morale. Luther lui reproche d'entretenir « la pensée impie que l'homme peut faire le bien par lui-même; » il le présente comme le père et le précurseur de Pélage, comme le plus terrible antagoniste de saint Au-

gustin. « Presque toute l'*Ethique* d'Aristote, dit-il (dans la XLI<sup>e</sup> des fameuses *Thèses*), est l'ennemie la plus détestable de la grâce, *tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiæ inimica.* » C'est donc la grâce, c'est le droit de Dieu même que Luther prétend défendre en combattant la morale aristotélicienne ou, si l'on veut, la morale naturelle. « Si le *moraliste* garde son empire, plus de péché originel, plus d'éternelle damnation, plus de rédemption par le sang du Christ!... Saint Paul alors demandera inutilement que toute intelligence soit l'esclave soumise du Christ! Oui, pour devenir aristotélicien, il faut renoncer au christianisme : *qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari.* » Voilà comment Luther applique l'antithèse célèbre de la sagesse du monde avec la folie de la croix, la folie salutaire « dont cet aveugle païen n'a jamais ressenti la plus légère atteinte. »

Cependant, dans la dernière période de sa carrière, lorsqu'il fallait construire au milieu des ruines, et en même temps contenir l'illuminisme des anabaptistes, Luther modifia singulièrement cette manière de voir, et prêta l'oreille aux sages représentations de Mélanchthon. Déjà il avait permis à celui qu'il nommait son grammairien, de citer Aristote avec éloge dans la confession d'Augsbourg; plus tard, il lui accorda que « l'humaine raison, loin d'être un feu follet, était une faculté extraordinaire; que, si elle ne comprenait pas d'une manière positive ce qu'est Dieu, elle concevait du moins ce qu'il n'est pas; qu'enfin elle était quelque chose de surnaturel, un *soleil* et une *divinité* placés dans notre existence pour tout dominer, et plutôt fortifiés qu'affaiblis depuis la chute d'Adam. » (Voyez *Œuvres* de Luther, t. XIX, 1948, édit. de Wette; t. XIX, 1770, édit. de Walch.) Peu à peu Mélanchthon l'amena à convenir qu'il s'agissait, non pas de repousser la philosophie même, mais de la purger des absurdes et extravagantes rêveries de certains philosophes; en un mot, de distinguer la philosophie et les philosophes. Luther finit par regarder Aristote même comme le plus pénétrant des hommes, *acutissimum hominem*, et son *Ethique* comme un des meilleurs ouvrages, *librum præclarissimum*. Comment concilier ces contradictions, si ce n'est par l'influence bienfaisante de Mélanchthon, qui appelait cette même *Ethique* « la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma?* »

Nous avons appelé Luther un des continuateurs de l'antique mysticité de l'Allemagne. En effet, il nous apprend lui-même que, dégoûté des stériles exercices de la philosophie scolastique, il se tourna de bonne heure vers les écrivains de l'école opposée. Il se plongea dans les écrits de saint Augustin, il lut et relut maître Eckart, Thomas à Kempis l'auteur présumé de l'*Imitation de Jésus-Christ;* il se pénétra des discours de Tauler, qu'il appelle un « homme de Dieu, dont la théologie approche le plus de celle de l'Evangile. » Il donna même une nouvelle édition de l'ouvrage connu, intitulé *de la Théologie allemande*, mais dont l'auteur est ignoré. C'est le commerce familier de ces divers promoteurs du mysticisme germanique, qui explique en partie la formation des idées de Luther sur Dieu et sur l'âme, sur la grâce et la nature, la foi et les œuvres. « Dieu, dit-il, est tout-puissant, mais qui a foi devient un dieu. Qu'est-ce donc que la foi? Une œuvre divine dans l'homme, par laquelle le vieil Adam est anéanti et remplacé par

le Saint-Esprit. Par la foi, l'homme se transforme et renaît; par elle, nous sentons que nous ne faisons qu'un avec Dieu. En lui nous vivons, nous nous mouvons, en lui nous sommes, *in ipso vivimus, movemur et sumus*. L'âme, sentant ainsi Dieu vivre en elle et se sentant vivre en Dieu, est heureuse ici-bas, et le ciel commence sur la terre. Sur la terre comme dans les cieux toutes choses sont l'ouvrage de Dieu. Connaître Dieu, c'est comprendre et aimer la création. Chaque être est un acte et un témoignage de Dieu. Le mouvement du monde et de l'esprit humain n'est autre chose que l'incessante action de la Divinité, l'effet de sa toute-présence et de son universelle et nécessaire influence. La Divinité, voilà donc la véritable cause et la véritable essence, voilà l'unique substance. Exister, agir, c'est laisser la Divinité agir en soi et exister; vivre, c'est s'abandonner à Dieu tout entier et à jamais, c'est recevoir la liberté par la communication de la grâce divine. Tant que Dieu n'a pas pris complète possession d'un esprit, cet esprit n'a ni lumière, ni force, ni félicité! » Telle est, dans ses éléments les plus essentiels et dégagée de la théologie, la doctrine philosophique de Luther, doctrine par laquelle il est le devancier et le maître des mystiques allemands du XVII[e] siècle, de Sébastien Frank, de Valentin Weigel, de Jacob Bœhme, et qui le fit placer si haut, dans notre siècle, par Fichte et Novalis.

Il nous reste à indiquer la manière dont Luther considérait le droit et l'Etat, ou sa philosophie sociale. On peut dire, en général, qu'il soutenait contre les princes les droits des sujets, et contre les sujets les droits des princes. Aux souverains, aux autorités constituées, aux puissants de tout genre, il ne cessait de recommander la justice, l'amour, la bienveillance, la bienfaisance envers les inférieurs et les gouvernés. Suivez la nature et la raison, disait-il, suivez votre cœur, de préférence aux juristes et aux légistes de l'école. Le droit naturel, voilà l'unique glaive d'un bon et grand prince; et ce droit n'exige-t-il pas une constante protection donnée aux moindres des sujets, la pratique assidue de la charité et de la miséricorde? Qu'il n'y ait pas deux mesures, ni deux poids dans vos tribunaux et vos conseils! Que les pauvres et les riches, les paysans et les gentilshommes aient le même juge, et un juge également inaccessible aux influences d'en haut et d'en bas! Inégaux devant la société, tous les hommes sont égaux devant Dieu et devant sa loi, cette loi qui est gravée dans tous les cœurs. Fils d'Adam, créatures de Dieu, pécheurs et imparfaits, tous les hommes se ressemblent par ce qui constitue la nature humaine.

D'un autre côté, malgré ces maximes d'égalité et de liberté, Luther dit aux sujets : «Vous êtes tenus de respecter la loi, quelle qu'en soit la forme ou l'effet; vous devez souffrir patiemment l'injustice et le mal; la souffrance est, non-seulement le devoir, mais le droit du chrétien. Dieu vous envoie des tyrans, comme il vous donne des pères, pour vous éprouver, vous corriger, vous former. Les tyrans ont le pouvoir de vous dépouiller, de vous massacrer; ils n'auront jamais celui de vous ôter les biens et la vie de votre âme : la révolte, la sédition vous priverait, au contraire, de ces biens et paralyserait cette vie. Ainsi, endurez tout par soumission envers Dieu, par respect pour les maîtres qu'il vous a donnés, soit dans sa colère, soit dans sa bonté. »

D'où il résulte que Luther veut qu'on sacrifie la liberté civile et politique, pour conserver et accroître la liberté morale et intellectuelle, la liberté intérieure. Ce principe, à la vérité, s'accorde parfaitement avec le mysticisme de Luther, mais il a dû prêter, parmi les princes luthériens, à bien des interprétations très-peu mystiques et très-contraires aux intentions du réformateur. Ces intentions étaient visiblement d'établir entre les deux parties d'une nation, entre celle qui commande et celle qui obéit, des rapports de douceur et de paix, des sentiments d'amour mutuel et de fraternité religieuse. Luther croyait ainsi organiser la nouvelle société sur des bases plus solides que celles de l'empire romain. Il était effrayé, d'ailleurs, des excès populaires que les guerres des paysans et des anabaptistes avaient développés sous ses yeux. « Chaque homme du peuple en rébellion cache cinq tyrans, » avait-il coutume de dire.

Ajoutons cependant que ce fils d'un pauvre mineur ne cessait d'aimer les rangs dont il était sorti, et que si, pour mieux fonder l'idée et l'amour de l'ordre et de la règle, il s'exprimait quelquefois sévèrement sur l'anarchie des masses, il exigeait d'autant plus des souverains le maintien et le respect de la liberté de conscience. La pensée et la parole sont libres, et chacun, qu'il soit grand ou petit, a le droit de penser par soi-même et de manifester avec indépendance toute sa pensée. La foi et l'examen sont au-dessus des atteintes d'un roi, et c'est au roi des rois seulement que nous en devons compte. Tout individu peut demander en lui-même *pourquoi* et *comment*, et il n'est responsable qu'à Dieu de la manière dont il répondra à ces deux questions. L'indépendance de l'homme intérieur est, selon Luther, le droit, le devoir de chacun, et une sorte de dédommagement de la dépendance de l'homme extérieur. Cette manière de voir est devenue celle de la plupart des Etats modernes, et a servi puissamment la cause des lumières et de la philosophie. C. Bs.

**LYCÉE**. *Voyez* ARISTOTE et PÉRIPATÉTICIENS.

**LYCON**, de Laodicée en Phrygie, fut le successeur de Straton à la tête de l'école péripatéticienne. Mais le péripatétisme alors était déjà singulièrement déchu, comme le prouvent les doctrines de Straton lui-même. Lycon, autant qu'il nous est permis de le juger d'après les rares documents que l'antiquité nous a transmis sur son compte, s'est plus occupé de morale que de métaphysique; et sa morale elle-même, très-vague et stérile au fond, empruntait toute sa valeur de la forme brillante dont il savait la revêtir. En un mot, c'était un rhéteur plutôt qu'un philosophe. Son éloquence était si persuasive et si douce, que son nom de Lycon fut changé en celui de Glycon (de γλυκύς, doux, agréable). A cet avantage, qui lui donnait un grand empire sur la jeunesse et lui gagna la faveur d'Attale et d'Eumène, rois de Pergame, et d'Antiochus, roi de Syrie, il réunissait celui d'une taille majestueuse, d'une force athlétique et d'une grande adresse dans les exercices du corps. Il ne dédaignait pas de disputer le prix dans les jeux Iliaques qui se célébraient à Troie. Quant à sa doctrine, tout ce que que nous en savons, c'est qu'elle s'occupait beaucoup du souverain

bien et le faisait consister dans le *plaisir véritable de l'âme;* mais quel est ce plaisir, d'après Lycon, quelles en sont les conditions et les sources? Voilà ce que nous ignorons complétement. *Voyez* Diogène Laërce, liv. v, c. 65-74.—Cicéron, *Tuscul.*, lib. III, c. 32; *de Finibus bon. et mal.*, lib. v, c. 5. — Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II.

X.

**LYCOPHON.** C'est le nom d'un sophiste, ou plutôt d'un disciple de l'école de Mégare, mentionné par Aristote au commencement de sa *Physique*, et qui, admettant l'unité absolue de l'être, ne voulait pas qu'on appliquât cette idée à des objets particuliers, ou pour exprimer le rapport d'un attribut à son sujet. Il proposait donc de bannir tout simplement de la langue l'usage du verbe *être*. X.

**LYSIMAQUE**, philosophe stoïcien du IIIe siècle de l'ère chrétienne, qui fut le maître d'Amelius et qui, devenu lui-même, sur la fin de sa vie, le disciple de Plotin, abandonna le stoïcisme pour les doctrines néo-platoniciennes. X.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

# SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A....D. . . . ARTAUD, inspecteur général de l'Université.

AD. G. . . . GARNIER, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

AM. J. . . . JACQUES, professeur de philosophie au collége royal de Louis le Grand.

B. H. . . . . HAURÉAU.

B. S.-H. . . BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, professeur de philosophie au collége de France.

C. Bs. . . . . CHRISTIAN BARTHOLMESS, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

C. J. . . . . . JOURDAIN, professeur de philosophie au collége royal Bourbon.

C. M. . . . . MALLET, professeur de philosophie au collége royal de Saint-Louis.

C. Z. . . . . ZÉVORT, professeur de philosophie au collége royal de Metz.

D. H. . . . . HENNE, professeur de philosophie au collége royal d'Orléans.

E. E. . . . . EGGER, professeur à la Faculté des lettres de Paris et maître de conférences à l'Ecole normale.

EM. S. . . . SAISSET, professeur de philosophie au collége royal de Henri IV et maître de conférences à l'École normale.

E. V. . . . . VACHEROT, directeur des études et maître de conférences pour la philosophie à l'École normale.

F. B. . . . . BOUILLIER, membre correspondant de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon.

F. R. . . . . RIAUX, professeur de philosophie au collége royal de Charlemagne.

H. B. . . . . BOUCHITTÉ, inspecteur de l'Académie de Paris.

J. B. . . . . BARNI, professeur de philosophie au collége royal de Charlemagne.

J. D.-J. . . . DUVAL-JOUVE, professeur de philosophie au collége de Grasse.

J. S. . . . . SIMON, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale.

J. W. . . . . WILM, inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

N. B. . . . . BOUILLET, proviseur du collége royal Bourbon, ancien professeur de philosophie.

| | |
|---|---|
| PH. D. . . . . | DAMIRON, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. |
| S. M. . . . . | MUNCK, employé aux manuscrits orientaux de la Bibliothèque royale. |
| S. R. T. . . . | TAILLANDIER, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. |
| VAL. P. . . . | PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble. |
| X. . . . . . . | Anonyme. |
| X. R. . . . . | ROUSSELOT, professeur de philosophie au collége de Troyes. |

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

---

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 14.

## PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES.

**CHARMA**, *Essai sur les bases et les développements de la moralité*, comprenant deux parties : la première dans laquelle l'auteur expose la *théorie de la volonté*, et l'étude de la loi morale dans son essence; la seconde où il présente l'*histoire de la volonté libre*, et donne la loi morale dans sa forme. 1 fort volume in-8°. Prix, broché.................... 7 fr. 50 c.

**COLEBROOKE.** *Essais sur la philosophie des Hindous*, traduits de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes nombreuses, par M. Pauthier, de la Société asiatique de Paris. Deux parties réunies en 1 volume in-8°. Prix, broché............................................ 6 fr.

La seconde partie séparément. Prix, brochée.................... 4 fr.

**CONDILLAC**, *Paradoxes*, suivis d'un discours sur la langue du raisonnement, par Laromiguière. 1 volume in-18. Prix broché............ 1 fr.

**COUSIN**, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, professé de 1815 à 1820, à la Faculté des lettres de Paris. 5 vol. in-12. Prix, br. 18 fr. 50 c.

*Le même ouvrage*, 5 volumes in-8°, brochés.................. 30 fr.

—— *Des Pensées de Pascal* : Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. 1 vol. in-8°. Broché. 7 fr. 50 c.

**DAMIRON**, *Cours de philosophie*. 4 volumes in-8°. Prix, brochés... 24 fr.

Ouvrage autorisé par l'Université.

—— *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVII*e* *siècle*. 2 forts volumes in-8°. Prix, brochés............................ 16 fr.

—— *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e* *siècle*. 3e édition. 2 volumes in-8°. Prix, brochés.................. 7 fr. 50 c.

**DESCARTES.** *OEuvres complètes*, publiées par M. Cousin. 11 volumes in-8°. Prix, brochés.......................................... 36 fr.

—— *OEuvres philosophiques*, publiées d'après les textes originaux, avec notices, sommaires et éclaircissements; par M. Ad. Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 4 forts volumes in-8°. Prix, brochés.................................... 14 fr.

—— *Discours de la méthode* pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. 1 volume in-12. Prix, broché....... 1 fr. 25 c.

**DESCARTES, BACON. LEIBNITZ.** recueil contenant : 1° Discours de la méthode; 2° Traduction nouvelle en français du *Novum Organum*; 3° Fragments de la *Theodicée*; avec des notes par M. Lorquet, professeur de philosophie au collége royal de Bourbon; à l'usage des classes de philosophie et des aspirants au baccalauréat ès lettres. 1 volume in-12. Prix, broché................................................ 3 fr. 50 c.

Ouvrage autorisé par l'Université

**DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES**, publié par une société de professeurs de philosophie et de savants, sous la direction de M. Ad. Franck, membre de l'Institut, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 5 forts volumes in-8°, qui seront publiés chacun en deux livraisons. Prix de chaque livraison.............................. 5 fr.

Les six premières livraisons sont en vente.

Noms des principaux collaborateurs :

MM. Artaud, Barthélemy-Saint-Hilaire (de l'Institut), Bartholmès, Bénard, Bertereau, Bouchitté, Bouillet, Bouillier, Charma, Cournot, Damiron (de l'Institut), Danton, Daremberg, de Lens, de Remusat (de l'Institut), Dubois (d'Amiens), Duval-Jouve, Egger, Hauréau, Henne, Jacques, Jourdain, Mallet, Matter, Munk, V. Parisot, Pauthier, Riaux, Rousselot, Saint-René-Taillandier, Saisset, Simon, Tissot, Vacherot, Vapereau, Vera, Wilm, etc., etc.

## PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES.

DISCOURS PHILOSOPHIQUES D'ÉPICTÈTE, recueillis par Arrien et traduits du grec en français, par A. P. Thurot. Paris, imprimerie royale. 1 volume in-8°. Prix, broché.......................................... 7 fr. 50 c.

Ouvrage qui a obtenu un prix Monthyon en 1838.

**DROZ**, *OEuvres philosophiques*. 2 forts volumes in-8°, papier fin. Prix, brochés.................................................. 10 fr.

EXTRAITS PHILOSOPHIQUES DE CICÉRON, rédigés sur le plan du programme pour l'examen du baccalauréat ès lettres; par M. de Lens, professeur de philosophie au collége royal d'Angers. 2e édition. 1 volume in-12. Prix, broché................................................ 2 fr. 50 c.

Ouvrage autorisé par l'Université.

**FICHTE**, *Destination de l'homme*; traduit de l'allemand par M. Barchou de Penhoën. 1 volume in-8°. Prix, broché.................... 3 fr. 50 c.

**FRANCK** (Ad.), *Esquisse d'une histoire de la logique*, précédée d'une analyse étendue de l'*Organum* d'Aristote. 1 vol. in-8°. Prix, br. 3 fr. 50 c.

—— *La Kabbale*, ou la philosophie religieuse des Hébreux. 1 volume in-8°. Prix, broché........................................ 7 fr. 50 c.

**GARNIER** (Adolphe), *Critique de la philosophie de Thomas Reid*. 1 volume in-8°. Prix, broché.................................. 2 fr. 50 c.

—— *La Psychologie et la Phrénologie comparées*. 1 volume in-8°. Prix, broché................................................ 5 fr.

**GATIEN-ARNOULT**. *Doctrine philosophique*. 1 volume in-8°. Prix, broché.............................................. 3 fr. 50 c.

—— *Éléments généraux de l'histoire comparée de la philosophie, de la littérature et des événements publics*, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nous, avec un appendice sur l'histoire du droit, de la théologie, des sciences et des arts. Ouvrage composé de tableaux et de texte. In-4°. Prix, broché............................ 30 fr.

**HIPPEAU**, *Histoire de la philosophie ancienne et moderne*. 1 volume in-8°. Prix, broché.......................................... 7 fr. 50 c.

**JOUFFROY**, *Cours d'esthétique*, suivi de la thèse du même auteur sur le Sentiment du beau et de deux fragments inédits; et précédé d'une préface par M. Damiron. 1 volume in-8°. Prix, broché............... 7 fr. 50 c.

**LAROQUE**, *Cours de philosophie*. 2e édition. 1 vol. in-8°. Prix, br... 4 fr.

**LEIBNITZ**. Voir ci-devant *Descartes, Bacon, Leibnitz*.

LEÇONS DE PHILOSOPHIE DE LAROMIGUIÈRE, JUGÉES PAR MM. COUSIN ET MAINE DE BIRAN. In-8°. Prix, broché...................... 1 fr. 50 c.

**LERMINIER**, *Études d'histoire et de philosophie*. 2 volumes in-8°. Prix, brochés................................................ 7 fr.

—— *Influence (de l') de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe*. 1 volume in-8°. Prix, broché...... 3 fr. 50 c.

—— *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*. 1 volume in-8°. Prix, broché.............................................. 3 fr. 50 c.

LIVRE (LE) D'HÉNOCH SUR L'AMITIÉ, traduit de l'hébreu, avec des notes, par M. Pichard. 1 volume in-8°. Prix, broché................. 3 fr. 50 c.

## PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES.

**LOCKE.** *Œuvres philosophiques.* Édition revue par M. Thurot. 7 volumes in-8°. Prix, brochés.......................................... 24 fr. 50 c.

**MAZURE**, *Études du cartésianisme*, ou Principes de la philosophie de René Descartes, suivis de notes et de commentaires explicatifs du système de ce philosophe. 1 volume in-12. Prix, broché............... 2 fr. 75 c.

**MICHELET** (Ch. L.), *Examen critique de la métaphysique d'Aristote.* 1 volume in-8°. Prix, broché.............................. 3 fr. 50 c.

Ouvrage couronné en 1835 par l'Académie des sciences morales et politiques.

**PAFFE.** *Considérations sur la sensibilité* mise à sa place et présentée comme essentiellement distincte du principe intellectuel. 1 volume in-8°. Prix, broché.............................................. 3 fr. 50 c.

**PHILOSOPHIE DE LYON**, *ou* Institutionum philosophicarum cursus ad usum studiosæ juventutis præsertimque seminariorum accomodatus; editio tertia cui amplissimas addidit notas D. Doney, philosophiæ professor. 3 volumes in-12. Prix, brochés.................................. 2 fr. 25 c.

**PORTALIS** (J. E. M.) *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le* XVIII[e] *siècle;* précédé d'un Essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie, par M. le comte Portalis, pair de France. 3[e] édition. 2 volumes in-8°. Prix, brochés. 10 fr.

**REID.** *Œuvres complètes,* publiées par Th. Jouffroy, avec des fragments de P. Royer-Collard, et une introduction de l'éditeur. 6 volumes in-8°. Prix, brochés.............................. ............... 21 fr.

**SALINIS (DE) et DE SCORBIAC.** *Précis de l'histoire de la philosophie.* 1 volume in-8°. 2[e] édition. Prix, broché.......................... 6 fr.

**SCHON**, *Philosophie transcendantale*, ou Système d'Emmanuel Kant. 1 volume in-8°. Prix, broché.......................................... 7 fr.

Ouvrage autorisé par l'Université.

**SMITH (Adam)**, *Théorie des sentiments moraux*, ou Essai analytique sur les principes des jugements humains, suivi d'une dissertation sur l'origine des langues, traduit de l'anglais sur la 7[e] édition, par madame de Condorcet; elle y a joint huit lettres sur la sympathie. 2[e] édition. 2 volumes in-8°. Prix, brochés.......................................... 6 fr.

**THÉRY.** *Notions de philosophie* à l'usage des jeunes personnes. 1 volume grand in-8°. Prix, broché.............................. 4 fr. 50 c.

**TOLLEMER (l'abbé)**, *Résumé de psychologie.* 1 volume in-8°. Prix, broché.................................................. 3 fr.

Paris — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 14.



